

الأفلاطونية المحدثة عند العرب

أيرنست: أثير النخس، في تذييل السلم، في المسائل الطبيعية

هرمس : معازلة النفس

أفلاطون : الروايع

نصوص حقاها وقدم لها

بدر الدين بزي

الناشر: وكالة المطبوعات

شارع فهد السليم، الكويت

١٩٧٧



مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

(أ) منتكرات

- ١ - الزمان الوجودي .
- ٢ - هموم الشباب .
- ٣ - حركة نفس (ديوان شعر)
- ٤ - الحور والنور .
- ٥ - هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟
- ٦ - تشيد الغريب .

(ب) دراسات أوربية

- ١ - اللون والبقية .
- ٢ - دراسات وجودية .

خلاصة الفكر الأوربي

- ١ - نيتشه .
- ٢ - اشتينجر .
- ٣ - شوبنهاور .
- ٤ - أفلاطون .
- ٥ - أرسطو .
- ٦ - ربيع الفكر اليوناني .
- ٧ - خريف الفكر اليوناني .
- ٨ - برجسون .

(ج) دراسات إسلامية

- ١ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية .
- ٢ - تاريخ الإمامة في الإسلام .
- ٣ - شخصيات فلكة في الإسلام .
- ٤ - أرسطو عند العرب .
- ٥ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي .
- ٦ - اللؤلؤ الطافية الأفلاطونية .
- ٧ - منطق أرسطو في ٥ أجزاء .
- ٨ - واحة الدعوة .
- ٩ - شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي) .
- ١٠ - التوحيد : الإشارات الإلهية .
- ١١ - مسكوك : المسكة الحافظة .
- ١٢ - فن الشعر لأرسطو وشرحه العربية .
- ١٣ - الإنسان الكامل في الإسلام .
- ١٤ - روح الحضارة العربية .
- ١٥ - في النفس لأرسطو (وصف : الآراء الطبيعية)
- ١٦ - الأصول اليونانية لنظريات السياسة في الإسلام .
- ١٧ - ابن سينا : حيون المسكة .
- ١٨ - ابن سينا : البرهان من (الفنا)
- ١٩ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب .
- ٢٠ - أفلوطين عند العرب .

(د) ترجمات (الروائع النائة)

- ١ - ايتنودوف : حياة حارث بن رث .
- ٢ - فوكيه : أدين .
- ٣ - جيت : الديوان الصرقي .
- ٤ - جيت : الأنساب المختارة .
- ٥ - بيرن : أشعار اتشيد هارولد .
- ٦ - ثرفانن : دون كيشوته .

الإفلاطونية المحدثة عند العرب

إبراهيم: "أخبار المحض"، في قديم العالم، في السلسلة الطبيعية

هرمس : معادلة النفس

افلاطون : الروايع

حَقَّقَهَا وَقَدَّمَ لَهَا

عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثانية

الناشر: وكالة الطبوعات

مشايخ فهد السالم - الكويت

١٩٧٧

القاهرة
مجلة بين الأديب والترجمة والنشر

فهرس الكتاب

الصفحة

تصدير عام ١ — ٥٥

أبرقلس

كتاب الإيضاح في الخير المحض ١ — ٣٣

حجج برقلس في قدم العالم ترجمة إسحق بن حنين ٣٤ — ٤٢

مسائل فرقلس في الأشياء الطبيعية نقل إسحق بن حنين ٤٣ — ٤٩

هرمس (المنحول)

كتاب معاذلة النفس ٥١ — ١١٦

أفلاطون (المنحول)

كتاب الروايع لأفلاطون شرح أحمد بن الحسين بن جابر مختار لثابت

ابن قرة ١١٧ — ٢٣٩

ملحق

١ — مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البندادي : في أن دليل يحيى

التحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل للتكلمين أصلا ٢٤٣ — ٢٤٧

٢ — من كتاب « في ما بعد الطبيعة » لعبد العلي بن يوسف البندادي

القصل المشرون في تلخيص كتاب « إيضاح الخير » ٢٤٨ — ٢٥٦

٣ — من كتاب « اسطوخوسيس الصغرى » لأبرقلس ٢٥٧ — ٢٥٨

فهارس

١ — الأشباه والنظائر بين « الخير المحض » و « عناصر التاولوجيا » لأبرقلس ٢٥٩ — ٢٦٠

٢ — معجم بالمصطلحات العربية ونظائرها في الترجمة اللاتينية لكتاب

« الخير المحض » ٢٦١ — ٢٦٩

٣ — معجم بالمصطلحات العربية واليونانية واللاتينية لكتاب « حجج

برقلس في قدم العالم » ٢٧٠ — ٢٧٣

تصدير عام

الآن وقد قدمنا لأرسطو عند العرب صورةً شبه تامة ، أقتلناها من آثاره الصحيحة الباقية في ترجمتها العربية القديمة ، قد حقق علينا أن هُدمت الصورة الأخرى المضادة والتي كان لها من الخطورة بقدر ما كان للأولى ، ونسفي بها صورة الأفلاطونية المحدثة كما عرّفها العرب في آثارها الأصلية وإن لم ينسبوها في الغالب إلى أصحابها الحقيقيين ، بل حسبوها هي أيضاً من نتاج أرسطو ، فكانت غلطة سميكة *felix culpa* لولاها — فيما نعتقد — لم تظفر بما ظفرت به من مكانة وعناية ، بل لأصبح مصيرها ذلك للصير البائس الذي لقيته مؤلفات أفلاطون الصحيحة على جلال قدرها ومساس رحمة الروح العربية السحرية . أحل هو مصير بئس كلما فكرت فيه استبدت في الحيرة لأنه من ألتاز الفكر العربي .

وها نحن أولاء نقدم في هذا المجلد الأول طائفة من النصوص ، بعضها لأبرقلس والبعض الآخر منحول : منه ما نسب إلى أفلاطون ، ومنه ما نسب إلى هرمس ، ولكنه من وحى الأفلاطونية المحدثة . أما نصوص أبرقلس فقد نسب بعضها إليه صراحة وحقاً ، والبعض الآخر نسب إلى أرسطو استحالةً وهو في الحقيقة لأبرقلس . ولما كان هدفنا الرئيسي في هذا المجلد هو إحياء تراث « برقلس عند العرب » فقد عينا بجمع كل ما تيسر لنا العثور عليه حتى الآن من آثاره في العربية ، حتى يكون في متناول الباحث كل ما يتصل بهذا الفيلسوف اللاهوتي الوثني الغريب .

— ١ —

كتاب الإيضاح في الخير المحض

وأول هذه الآثار كتاب « الإيضاح في الخير المحض » ؛ وله قصة طويلة لا بد من تفصيل القول فيها ، وإن كنا سنرى في نهاية اللطاف أنها قصة لا أصل لها من الواقع التاريخي . بل نشأت عن خلط عند اللاتينيين ومنهم عند الباحثين في فلسفة المصور الوسطى ممن اعتمدوا خصوصاً على أصول لاتينية ، دون الأصول العربية .

(١) وتبدأ هذه القصة في العالم الغربي : « فهرست ما ترجمه جيررد الكريمنى » من العربية إلى اللاتينية ، وهو فهرست صنعه تلاميذه ^(١) قد ورد فيه أن من بين ما ترجمه جيررد من الكتب العربية « كتاب أرسطوطاليس في إيضاح الخليل المحض » *Liber Aristotelis de expositione bonitatis pure* . وقد توفي جيررد سنة ١١٨٧ م (= سنة ٥٨٣ هـ) ، مما يحيل ترجمته له قبل هذا التاريخ . ولم يكن من عادة جيررد أن يذكر فيما يترجمه أنه من ترجمته ، ولهذا خلت مخطوطات ترجمة « الخليل المحض » اللاتينية من ذكره ؛ والمخطوط الوحيد اللاتيني الذى ذكره مترجماً هو مخطوط بروج Bruges (في بلجيكا) ، إذ نسب الترجمة إلى جلبرتس بوريتانس Gilbertus Porretanus (التوفى سنة ١١٥٤ م = سنة ٥٤٩ هـ) ، ولكن الباحثين يميلون إلى استبعاد هذه النسبة ^(٢) ، ويرجحون أن تكون الترجمة من عمل جيررد فيما بين (سنة ١١٦٧ م = سنة ٥٦٣ هـ) و (سنة ١١٨٧ م = سنة ٥٨٣ هـ) .

وإذن قد عرفت أوروبا اللاتينية كتاب « الخليل المحض » في الربع الأخير من القرن الثانى عشر (السادس الهجرى) ، وعرفته أنه لأرسطوطاليس لأأبرقلس ولا لأى محدث : يهودى أو مسلم . ومنذ هذا التاريخ أصبح يدرس على أنه من عهد الهليأت أرسطوطاليس ، وعن طريقه دخل أبرقلس والأفلاطونية المحدثة في عهد مبكر جداً التفكير الفلسفى فى المصور الوسطى المسيحية ، كما وقع تماماً فى التفكير الفلسفى الإسلامى بفضل كتاب « أتولوجيا أرسطوطاليس » .

وعرفته أولاً بعنوان *Liber Aristotelis de expositione Bonitatis purae* ^(٣)

(١) راجع : بونكباني : « حياة جيررد الكريمنى ومؤلفاته » ، روما سنة ١٨٥١ : Boncompagni : *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese* ، راجع خصوصاً كتاب أوتو بردينير : *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis* . Freiburg in Breisgau, 1882.

١٠٠٠ . بركنباير : « تصنيف المؤلفات المنسوبة إلى أرسطو فى المصور الوسطى اللاتينية » ، كراوفيا سنة ١٩٣٢ A. Birkenmajer: *Classement des ouvrages attribués à Aristote par le Moyen Age latin*

(٢) راجع أوجيست برتو : جليرد لا پوريه ونلسفته ، بوتانيه سنة ١٨٩٢ : Auguste Berthand : *Gilbert de la Porrée et sa philosophie* ، راجع بردينير ، وركنباير ص ٥٠ .

(٣) يرد فى بعض المخطوطات بدلاً من كلمة *expositione* كلمة *essentia* (كما فى مخطوطي النصف البريطانى 12 Fi و 12 DXIV)

(٣)

أو في صورة مختصرة هكذا : *Liber bonitatis purae* . ثم عرفته ثانياً بعنوان *liber de Causis* (كتاب العلل) ، وهو عنوان نجده في بعض الوثائق التي بقيت لنا من العقد الخامس من القرن الثالث عشر ؛ ولعل السبب في هذا العنوان الجديد أنه بحث في الملة الأولى وصدر سائر الموجودات عنها في ترتيب تنازلي ، إذ يرد فيه (ابتداء من § ٥) أن الملة الأولى علة سائر العلل ، وعلّة لمعلّية سائر العلل ؛ وأنها أسبق من الفهر لأنها أسبق من الآتية ومن العقل ، ولهذا فإنها « أعلى من الصفة » (راجع هنا ص ٨ من النص) الخ .

(ب) وإلى هنا لم يكن ثمة مشكلة : فإن ألكسندر الهالسي *Alexandre de Halès* (المتوفى سنة ١٢٤٥ = سنة ٦٤٣ هـ) يذكره بعنوانه في كتابه « الخلاصة اللاهوتية » *Summa Theologiae* ، على ما في نسخته إليه من مطعن كان روجر بيكون أول من أشار إليه فزعم أن « الفرنسكانيين » قد نسبوا إليه هذه « الخلاصة » الضخمة التي يزيد ثقلها عن ثقل القرس ، والتي لم يكن هو مؤلفها ، بل ألقها غيره ونسبها إليه ؛ والباحثون المحدثون يؤيدون بعضاً من هذا الرأي ، إذ يرون أن الكتاب جمع لأشتات بعضها لجان دلا روشل *Jean de la Rochelle* وبعضها للقديس بونا فتورا ، وبعضها لجيومدى ميلتون *Guillaume de Meliton* الخ ؛ ومن جهة أخرى نرى القديس بونا فتورا يشير إليه في مقدمة القسم الثاني من « شرحه على كتاب الأقوال » ، مما يجعل وجوده يرجع إلى حوالى سنة ١٢٥٠ (= سنة ٦٤٨ هـ) وإن كان هذا لا يحدد القدر الذي كان عليه هذا الكتاب في هذا العهد^(١) .

وبما جاءت للمشكلة من نص غامض للقديس ألبرتس الكبير *Albertus Magnus* في كتابه : « في علل ونشوء الكون » (الكتاب الثاني ، المقالة الأولى ؛ طبعه ليون سنة ١٦٥١ ج ٥ ص ٥٦٣ — ص ٥٦٤ ؛ طبع فيش *Vives* ج ١٠ ص ٤٣٣ — ص ٤٣٥) ؛ قال ألبرتس :

« لما كنا قد حددنا فيما سبق صفات واجب الوجود وصفات ما أبدعه ، فقد بقي

(١) راجع انين جلزون : « الفلسفة في العصر الوسيط » ص ٤٣٦ ، الطلبة الثانية ، باريس

سنة ١٩٤٤ *E. Gilson : La Philosophie Au Moyen Age*

علينا الآن أن نحدد السبل الأولى . ولهذا أخذنا بكل ما قاله الأوائل من آراء جديده جميعا قبلنا رجل يدعى داوود اليهودى ، جميعا من أقوال أرسطوطاليس وابن سينا والفراى والقارابى ، ورتبها على هيئة سجل قصار وأضاف هو إليها شرحاً ، كما يشاهد فيما فعله إقليدس فى الهندسيات ؛ فكما أن شرح إقليدس يبرهن على النظرية للموضوعة ، كذلك يفعل شرح داوود ، فها هو إلا برهان على النظريات للمروضة . وبالمثل وصل إلينا كتاب فى الطبيعيات أنجزه نفس الفيلسوف . وقد سُمي ذلك الكتاب « الميتافيزيقا » ، وأضاف أربعة أسباب لهذا العنوان . السبب الأول ...

« وقد جمع داوود — كما قلنا — ذلك الكتاب من رسالة أرسطو التى أتتها فى مبدأ الكون ، وأضاف إليها كثيراً من أقوال ابن سينا والقارابى . »

Cum in superioribus determinatum sit de proprietatibus eius quod est necesse esse, et de his quae sunt ab ipso, restat nunc de causis primariis determinare. Accipiemus igitur ab antiquis quaecumque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Iudaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alpharabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit, sicut et Euclides in geometricis fecisse videtur; sicut enim Euclidis commentum probatur theorema quodcumque ponitur, ita et David commentum adhibuit, quod nihil aliud est nisi probatio theorematis propositi. Pervenit ad nos per eundem et Physica ab eodem philosopho perfecta. Verum istum librum vocavit Metaphysicam, subiungens eiusdem tituli quatuor rationes. Quarum prima est quia agitur

David autem sicut iam diximus hunc librum collegit ex quadam Aristotelis epistola, quam de principio universi esse composuit, multa adiungens de dictis Avicennae et Alpharabii.

وقد تبين أن كتاب « الميتافيزيقا » هذا الذى يشير إليه ألبيرس الكبير (سنة ١٢٠٦ م أو سنة ١٢٠٧ م — سنة ١٢٨٠ م = سنة ٦٠٣ هـ ، سنة ٦٠٤ هـ — سنة ٦٢٩ هـ) هنا وينسب تصنيفه إلى « داوود اليهودى » هو كتاب « الخير المحض » كما عرفه اللاتينيون . ومن هنا نشأ القرض التالى وهو : إمكان أن يكون كتاب « الخير المحض » من تأليف ابن داوود .

ونص ألبيرس هذا تلاحظ عليه ما يلي :

١ — أنه نص غامض سيء التأليف . ومن هنا لاحظ ر . دى فو أن كل ما يقوله عن كتاب « انخير المحض » يسر جداً تفسيره ؛ « وقبل أن نحص قيمة معلوماته بردها إلى المصدر الذى لا بد أن يكون قد استقى منه ، فيسطل من المجازفة أن نحاول استخلاص بيان منه ^(١) » .

٢ — أنه غير واضح في ذهن صاحبه ؛ ولهذا قال روبرت استيل ^(٢) في مقدمة نشرته لشرح روجر ليكون لكتاب « انخير المحض » : « إن الأثر الذى يتركه هذا النص في نفس القارىء هو أن ألبيرس كان يكتب ما كتب هنا عن رواية سمعية دون أن يكون أمامه مصدر وثيق يعتمد عليه ، وأنه كان هو نفسه على غير بينة من الأمر . ولم يمكن مطلقاً تحديد من المقصود بدواود اليهودى هذا الذى زعم أنه صنف الكتاب ، وليس تمت سبب جوهرى لاستخدام اسمه مؤلفاً — فهذا من باب تفسير المجهول بما هو أكثر منه في الجملحة . بيد أن كتاب ألبيرس هذا هو أسوأ كتبه خطأ من التأليف . وهو إنما أراد أن يحقق مهمة مستحيلة : هي أن يفسر كتاباً أفلاطونياً محدثاً على أنه أرسطاللى محض ، كما قال هو في ختام بحثه » .

٣ — أنه لا بد أن يكون قد كُتب قبل سنة ١٢٦٨ ، إذ في هذه السنة وفي ١٨ مايو منها على وجه التحديد ، أتم جيوم دى ميربكه Guillaume de Moerbeke ، للترجم الجبّار الذى كان يترجم من اليونانية مباشرة إلى اللاتينية ، قول إنه أتم في ١٨/٥/١٢٦٨ في مدينة فيترو ترجمة كتاب « عناصر التالوجيا » لأبرقلس (وقد ترجم في سنة ١٢٨١ ثلاثة مؤلفات أخرى لأبرقلس هي « المسائل المشبر المضلات في العناية » وكتاب « في العناية والقدر » وكتاب « في بقاء الشرور » ، كما ترجم شروح أبرقلس على « طيلاموس »

(١) ر . دى فو : حواشى ونصوص في السينلوية (منعب ابن سينا) اللاتينية في حدود القرن الثانى والثالث عشر « م ٦٨ ، باريس سنة ١٩٢٤ R. De Vaux, O.P. : Notes et Textes sur l'Avicennisme Latin aux Confins des XIIe-XIIIe siècles, Paris, Vrin, 1984.

(٢) Robert Steele : Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, Fasc XII : Questions

supra librum de causis, nunc primum edidit Robert Steele. Oxonii 1935 راجع س بط

و « يرميندس » محاورتي أفلاطون) . ولم يكده القديس توما الأكويني (سنة ١٢٢٤ م
 أو سنة ١٢٢٥ م — سنة ١٢٧٤ م = سنة ٦٢٢ هـ — سنة ٦٧٣ هـ) يقرأ هذه الترجمة
 حتى أدرك في الحال أن كتاب « الخبير المحض » مأخوذ من كتاب « عناصر التاؤلوجيا »
 لأبرقلس . قال القديس توما وأجاد ، وذلك في شرحه على كتاب « الخبير المحض ^(١) » :
 « فيه توجد بعض الحقائق عن المبادئ الأولى مصوغة في جمل مختلفة على هيئة
 منفصلة واحدة بعد الأخرى : و يوجد في اليونانية كتاب لأبرقلس الأفلاطوني يشتمل على
 مائتين وتسع جملة بعنوان « عناصر التاؤلوجيا » . وفي العربية يوجد كتاب يسمى عند اللاتين
 باسم « في السبل » *de Causis* ومن المؤكد أنه مترجم عن العربية ولا يوجد في اليونانية .
 ومن هذا يظهر أن أحد الفلاسفة العرب قد استخلصه من كتاب أبرقلس هذا ، لأن كل
 ما هو متضمن في هذا الكتاب متضمن في ذلك . الكتاب على نحو أوسع جداً
 وأكثر تفصيلاً . »

Inveniuntur igitur quedam de primis principiis conscripta per
 diversas propositiones distincta quasi per modum singillatim conside-
 rantium aliquas veritates : et in greco quidem invenitur scilicet traditus
 liber Proculi Platonici continens ducentas et novem propositiones qui
 intitulantur *Elementatio Theologica*. In arabico vero invenitur hic liber
 qui apud latinos *de Causis* dicitur, quem constat de arabico esse trans-
 latum et in greco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo
 philosophorum arabum ex predicto libro Proculi excerptus, presertim
 quia omnia que in hoc libro continentur multo plenius et diffusius
 continentur in illo.

وإن أدرك اللاتينيون في حدود سنة ١٢٧٠ م (٦٦٩ هـ) أن كتاب « الخبير المحض »
 عبارة عن جمل قصار مستخلصة من كتاب « عناصر التاؤلوجيا » لأبرقلس . ومعنى هذا :
 (١) أنهم أدركوا أنه ليس لأرسطو ؛

(ب) وأنه ليس مؤلفاً من رسالة لأرسطو وأقوال لابن سينا والتزالي والقارابي جميعاً .
 على هذا النحو من يدعى دلوود اليهودي .

(١) مؤلفات القديس توما الأكويني ، طبعة بارما ، ج ٢١ ورقة ٧١٨

ولا بد أن يكون القديس ألبرتس نفسه قد أدرك — بفضل إشارة توما الأكويني هذه، وهو زميله — أن ما رواه عما أوردها خاصاً بكتاب «الخبر المحض» ومثله وم. على أنه يلوح أن ألبرتس إنما كتب رسالة «في علل الكون ونشوء» قبل سنة ١٢٤٤، حسبما انتهى إليه ما ندونه^(١) في تأريخه لبعض مؤلفات ألبرتس الكبير.

وكان من المنتظر بعد اكتشاف توما الأكويني لأصل كتاب «الخبر المحض» أن يستقر في أذهان المشتغلين به من رجال القرن الثالث عشر الميلادي وما تلاه أن الكتاب ليس لأرسطو وإنما هو مستخلص من كتاب «عناصر التأولوجيا» لأبرقلس. لكن يظهر أنه لم يكن في استطاعة القوم أن يقرعوا هذا الكتاب من أرسطو، خصوصاً وقد عُدَّ رسمياً كتاباً مكملاً لكتابه في «ما بعد الطبيعة»، إذ تدل أوامر سنة ١٢٥٥ الموجة إلى جامعة باريس وجوب تدريس كتاب «الخبر المحض» طوال سبعة أسابيع في الفصل الدراسي؛ واستمر للمؤلفون^(٢) المبدلون يذكرونه ويقتبسونه منه منسوباً إلى أرسطو ابتداءً من القديس بونا فكتور (١٢٢١ — ١٢٧٤) حتى دانت (١٢٦٥ — ١٣٢١) ماژن بكل من دنس اسكوتس وروجر بيكون وتوماس اليوركي، وبمجيء الداعيلوي Jean de Dacie وأرنول السكسوني Arnoul of Saxony، وروند الكريموني Roland of Cremona وكثرت عليه الشروح، وأهمها: شرح القديس توما الأكويني، وشرح روجر بيكون، وشرح إيجيديوس الروماني Aegidius Romanus. ولما طبعت مؤلفات أرسطو مترجمة إلى اللاتينية ظل الكتاب يطبع من ضمنها على أنه لأرسطو، وظل الأمر على هذا النحو حتى أوائل القرن السابع عشر.

ولكن إذا كانت مسألة مصدر هذا الكتاب قد حلها القديس توما الأكويني منذ سنة ١٢٧٠ تقريباً، فقد بقيت المسألة الأخرى دون حل، ألا وهي: من الذي وضع هذا التلخيص المستخلص من كتاب «عناصر التأولوجيا» لأبرقلس؟

(١) راجع «المجلة الاسكلائية الجديدة قسلفة» فبراير سنة ١٩٣٤ (جلد ٣٦، رقم ٤١)

Mandonnet, in *Revue neoscholastique de philosophie*

وراجع أيضاً مقالة روبرت استيل «مؤلفات روجر بيكون غير المنشورة» ص ٣١١.

(٢) راجع في نصرة ردينجر شيئاً طويلاً بأسماء من اقتبسوا أو أشعروا إلى هذا الكتاب.

والفروض لحل هذه المسألة تتناول ثلاثة أشخاص :

١ - ابن دلوود اليهودي ؛

٢ - أبو نصر الفارابي ؛

٣ - مؤلف قبل العصر الإسلامي .

أما الفرض الأول فهو الذى أشار به القديس ألبرتس الكبير فى النص الذى أوردناه تفصيلاً من قبل . وهذا الفرض بالصورة الكاملة التى عرضها ألبرتس - وهى أن ابن دلوود اليهودي تلقى من رسالة لأرسطو فى مبادئ الكل وأقوال لابن سينا والفارابي - لا بد أن يكون هو قد نحى عنه بعد أن اكتشف القديس توما ، زميله ، أنه ليس لهؤلاء الفلاسفة الأربعة شىء فيه ، بل هو مستخلص من «عناصر التاؤلوجيا» لأبرقلس . ولكن يبق من هذا الفرض اسم ابن دلوود هذا : من هو ؟ ولم نجد الكتاب مترجماً إلى اللاتينية منسوباً إليه فى بعض المخطوطات إنما تحت عنوانه *liber de Causis* أو تحت عنوان *Metaphysica* وما شىء واحد ؟

فى الكتاب بمجمل عن البحث التاريخي على النسخ حتى ١٨٨٢ حين جاء أوتو برذهيفر فنشر نصه العربى وفقاً للمخطوطة الوحيدة الموجودة فى مكتبة جامعة ليند (هولند) برقم ٢٠٩ (من مكتبة يوليوس) ، كما نشر معه النص اللاتيني اعتياداً على مخطوطتين فى مئسشن (ميونيخ بألمانيا) برقى ٥٢٢ ، ١٦٢ وعلى طبعتين قديمتين من سنة ١٤٧٢ وسنة ١٤٩٦ . وكانت هذه النشرة أول نشرة للنص العربى ، كما كانت أول نشرة حديثة للترجمة اللاتينية . وقد راعت التقسيم الوارد فى النص العربى قسمت الكتاب إلى إحدى وثلاثين فقرة ، بينما الترجمة اللاتينية تقسمه إلى اثنتين وثلاثين فقرة ، كما راعت النص العربى فى عدم تقسيم الفقرة إلى جملة أساسية هى الأولى وشرح يعلوها ، كما تقسم الترجمة اللاتينية بل تركت الجملة الأولى مدججة فى سائر الفقرة فأصبحت الفقرة وحدة واحدة . وقد أعاد برذهيفر من الترجمة اللاتينية فى تقويم النص العربى وإتمام ما قص منه ، كما أشرنا إلى هذا بالتفصيل التام فى حواشى نشرتنا هذه .

وعلى أثر ذلك قام بعض الباحثين ينظرون فى مشكلة هذا الكتاب . فبحث فيه

موريس اشتينشيدر أولاً في كتابه « الترجات العبرية في المصور الوسطى »^(١) سنة ١٨٩٣ ثم في مجلته في « الترجات العربية عن اليونانية »^(٢) الذي ظهر أولاً في « المجلة المركزية لشئون المكتبات » سنة ١٨٩٣ ثم في كتابه بهذا العنوان نفسه سنة ١٨٩٧ (ص ٧٥) . وقد انتهى اشتينشيدر إلى أن « داوود اليهودي » الذي أشار إليه ألبرس الكبير هو يحيى الانشيلي Johannes von Sevilla المترجم للجمهور الذي سمي نفسه — بعد تحوُّله من اليهودية إلى النصرانية — باسم يوحنا بن داود وعرف في النصوص اللاتينية باسم Johannes Avendehut, Avendauth . وأيد اشتينشيدر فرض ألبرس الكبير على أساس أن أحد المخطوطات في مكتبة بودلي (بأوكسفورد) يرد فيه كتاب « انخير الحفص » تحت عنوان Metaphisicā Avendauth . وهكذا استعاد فرض ألبرس للمجهور حتى من ألبرس نفسه حياة جديدة ، ولكن على أساس واهجداً ، هو ماورد في عنوان مخطوط مكتبة بودلي هذا بعكس ماورد في سائر المخطوطات .

وفي سنة ١٩٣٤ قام باحثان يستذكران هذا القرض ، أحدهما هورورث استيل ، والثاني هو الأب دى فو . فقد قال استيل في مقلمة نشرته^(٣) لشرح روجر بيكون ونشرته الجديدة لنص الترجمة اللاتينية لكتاب « انخير الحفص » ما تلخصناه من قبل وهو أن كلام ألبرس الكبير غامض ليس واضحاً في ذهنه ، وقد استقاه من شائعات لا من وثائق مكتوبة ، وأنه عدل فيما بعد عن قوله هذا وعاد يرد الكتاب إلى أرسطو والفارابي . ثم قال : « إن مشكلة المصدر الذي منه استقى ألبرس هذه المعلومات يجب أن تترك للأجيال المقبلة من الباحثين في الأمور العربية » (ص XIX من المقدمة) . ثم أنكر أن يكون باحث قد توصل إلى معرفة من هو « داوود اليهودي » هذا ، وليس نمت سبب جوهرى يدعو إلى استخدام اسمه ، لأنه مجهول كل الجهالة . — وكان دى فو أكثر تحفظاً في الحكم ، إذا اكتفى

Moritz Steinschneider : *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin (١) 1893, S. 259 ff.

Moritz Steinschneider : *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechisch* (٢) -chen, Leipzig 1897.

Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, Fasc. XII, p. XIX (٣)

بأن قال إن من المسير جداً تفسير ما يقوله ألبرنس عن كتاب « الخير المحض » ، وطالما لم تفحص قيمة معلومات ألبرنس في هذا الصدد بردها إلى المصدر الذى استقها منه فيكون من المجازفة أن نستنتج من كلامه شيئاً واضحاً أو حجة^(١) .

ونظراً للموقف إذن موقف تراثى إلى أن تأتى المصادر العربية بما يحل المشكلة . وكان هذا هو الموقف السليم ، لأن المشاكل الفيلولوجية التى من هذا النوع لا يحلها التحليل الباطن بقدر ما يحلها الأدلة النقلية الخالصة . وهما أوثق للراء من براعة فى التحليل الباطن للنصوص ، فإن عمله المائل هذا تحت رحمة أقل خبر صحيح يأتى به مصدر تاريخى موثوق به . وكأين من أبنية فيلولوجية رائعة بذل فيها بعض الباحثين ذكاءً خارقاً وجهلاً هائلاً ، ثم انتهزت كلها دفعةً واحدة بجمع خبر تاريخى بسيط ! وهذه حكمة اكتسبناها من تجاربنا فى الأبحاث الفيلولوجية التاريخية نضدها من أئمن ما نحرص عليه ، وندمو الباحثين ألا ينفروا فى طريقة التحليل الباطن للنصوص من أجل معرفة مصدرها أو صاحبها الحقيقي ، بل يقرئوا حتى تكشف لهم الوثائق الجديدة — وما أكثر ما يكتشف منها كل يوم ، خصوصاً فى ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية ! — عن الأدلة النقلية التى توضح الحقائق التاريخية .

لكن يظهر أن هذه الحكمة لا يؤمن بها كثيرون . فعلى الرغم مما قاله روبرت استيل وما أشار به دى فو من وجوب التريث حتى تكشف لنا المصادر التاريخية عن جليلة الأمر فى ابن داوود هذا وصلته بكتاب « الخير المحض » ، قام الأب مانويل أونسو ألونسو اليسوعى الأسباني فنشر أربعة أبحاث حول هذا الموضوع فى مجلة « الأندلس »^(٢) التى تصدر فى مدريد . الأول بعنوان : « تعليقات على المترجمين الطليطيين دومنغو جونديسلثو وخوان هيبانو » (« الأندلس » ٨ - كراسة ١ ص ١٥٥ — ص ١٨٨) سنة ١٩٤٣ ؛ والثانى بعنوان « كتاب الملل » (= الخير المحض) سنة ١٩٤٤ (« الأندلس » ٩ - كراسة ١ ص ٤٣ — ص ٧٠) ؛ والثالث بعنوان « كتاب الملل الأول والثانى والفيض الصادر عنها » سنة ١٩٤٤ (« الأندلس » ٩ - كراسة ٢ ص ٤١٩ — ص ٤٤٠) ؛

R. De Vaux : Notes et Textes sur l'Avicennisme latin, p. 68 (١)

Al-Andalus, revista de las escuelas de estudios arabes de Madrid y (٢)

والرابع بعنوان « الأصول المكتوبة لكتاب انجيل الحوض » سنة ١٩٤٥ (أى المصادر المكتوبة التى استقى منها هذا الكتاب) (« الأندلس » ج ١٠ كراسة ٢ ص ٣٤٥ — ص ٣٨٢) .

وقد انتهى فى البحث الأول إلى النتائج التالية :

١ — عرف ابن سينا رسالة لأرسطو « فى مبادئ الكل » وملخصاً لها وضمه للقارابى . وكلاهما يستهدف حل نفس المشكلة الرئيسية التى بحث فيها كتيب « انجيل الحوض » .

٢ — يجب ألا يختلط بين هذه الرسالة أو خلاصتها وبين كتاب « انجيل الحوض » الذى بين أيدينا ، لأن ابن سينا قرأ فى كليهما فقرة لا توجد فى كتاب « انجيل الحوض » التى بين أيدينا .

٣ — كتاب « عيون المسائل » للقارابى يحلّ فى الجلفة نفس المشكلة التى يتعرض لها كتاب « انجيل الحوض » وفى نفس الاتجاه العام .

٤ — يتفق « عيون المسائل » للقارابى وكتاب « انجيل الحوض » ، وكذلك رسالة أرسطوطاليس المذكورة — كما ملح ذلك ألبترس الكبير — تتفق هذه كلها مع المقالة التاسعة من الإلهيات كتاب « الشفا » لابن سينا .

٥ — وهذا الاتفاق نفسه يمكن توكيد وجوده بين هذه المؤلفات جميعاً وبين المقالة الخامسة من قسم الإلهيات فى كتاب « مقاصد الفلاسفة » للنزائى ، ومن أجل هذا سميت سم « زبدة الإلهيات » (« المقاصد » ص ٢١٧ السطر الأخير ، نشرة محمى الدين صبرى الكردى) .

٦ — كتاب « انجيل الحوض » (وباتالى كل هذه الرسائل) تصدر جميعاً عن كتاب « عناصر التاؤلوجيا » لأبرقلس ، كما تنبّه إلى هذا القديس توما الأكوينى فى شرحه على كتاب « انجيل الحوض » .

٧ — كُتب « انجيل الحوض » باللغة العربية ، كما يدل على ذلك مختلف الكلمات العربية الباقية فى الترجمة ، وشواهد أخرى يمكن تبيينها ؛ ولهذا قال القديس توما إنه وُجد فى العربية ولم يوجد فى اليونانية .

٨ - يد أن النص العربي ليس من وضع الفارابي للأسباب التالية :

- (١) أنه لا يوجد من بين الكتب المذكورة في أثبات مؤلفات الفارابي الواردة عند المؤلفين العرب ، ومنهم لا بد أن يكون اللاتينيون قد تلقوا هذا الخبر .
(ب) لا يحتوى كتاب « انخير الحفص » على النص الذى قال ابن سينا إنه وارد في رسالة أبى نصر الفارابى .

(ج) ينسب القديس ألبرنس الكبير هذا الكتاب صراحة إلى اليهودى داوود .

- (د) يتنص المخطوط اللاتينى رقم ١٤٧١٩ في المكتبة الأهلية بباريس بالمباراة التالية :
Explicit liber de causis causarum editus a David et cum commento ab eodem edito ، ومن يدرى لعل مخطوطات أخرى تذكر نفس الشيء ، إذا وقفنا بما يقوله مونك Munk وهورو Hauréau .

(هـ) في نهاية مخطوط أكسفورد (بودلى ، سلدن برقم ٧٤) قرأ : *Explicit Metaphysica Avendauth* ولا شك في أن هذا هو كتاب « انخير الحفص » . وهذه العبارة تدل على من هو داوود الذى كتب - كما يقول ألبرنس الكبير - هذه الليتانيات ؛ ولا شك في أن ابن داوود هذا هو ابن داوود الفيلسوف الإسرائيلى *Avendar Israelita philosophus* مترج ابن سينا ؛ وهو بينه ابن داوود للسي باسم يوحنا الأسباني Juan Hispano .

(و) ومصنف « انخير الحفص » هو بينه مصنف كتاب « الملل الأول والثوانى والفيض الصادر عنها » ، فهو يشير إليه بوضوح ويتضمن نفس اللاماني التى تجول في الكتاب الأول ، مما يحتملنا نتخذ أن مؤلف كليهما شخص واحد ؛ ومؤلف « الملل الأول والثوانى » هو بينه مؤلف « رسالة النفس » التى بين الأب ألونسو أنها من عمل ابن داوود وليست من عمل الفارابى لأن « رسالة النفس » تشتمل على شذرات مأخوذة من ابن سينا . والنتيجة إذن أن هذه الكتب الثلاثة : « انخير الحفص » ، « الملل الأول والثوانى » ، « رسالة في النفس » كلها من وضع ابن داوود ، وعلى الأقل الأخيران .

ثم يصور الأب ألونسو كيفية نسبة كتاب « انخير الحفص » كما وقعت في المصور الوسطى هكذا : نُسب الكتاب أولاً إلى أرسطوطاليس بناء على ما في الترجمة العربية ،

وما نقله ابن سبعين . ولما ترجم كتاب « عناصر التاؤلوجيا » لأبرقس أدرکوا مصدر كتاب « الخير المحض » واستحالة نسبة هذا الأثر الأفلاطوني المحدث إلى أرسطو . لكن ابن سينا في إلمیات « الشفاء » يتحدث عن تلخيص الفارابی ، ودون تعمق دراسة النص الذي يشير إليه ابن سينا ، عُدَّ الفارابی مؤلف كتاب « الخير المحض » . ويبدو أن إيجيدوس الروماني Gilles de Rome كان أول شاهد على نسبته إلى الفارابی (إيجيدس الروماني أو جيل الروماني ولد في روما حوالي سنة ١٢٤٧ وتوفي في أفينيون في ١٣١٦/١٢/٢٢) .

وفي البحث الثاني يحاول الأب ألونسو أن ينفى هذه النسبة إلى الفارابی ، على الرغم من كونها وردت في عدة مخطوطات لاتينية ، منها : مخطوط باريس بالمكتبة الأهلية برقي ٨٨٠٢ ، ١٦٠٨٢ لاتيني ؛ مخطوط أ كسفورد ، بودلي ، لاتيني برقم ٢٩١ ؛ لندن ، المتحف البريطاني برقم 12-D. XIV ؛ وكذلك فيما ورد بخط نسخ متأخرين في المخطوطات التالية : باريس لاتيني بأرقام ٦٣١٨ ، ٦٣١٩ ، ١٦٠٨٤ ؛ مدريد ، المكتبة الأهلية ، مخطوط رقم ٤٨٩ . وهو من أجل هذا يقارن بين بعض الآراء والاصطلاحات الواردة في مؤلفات الفارابی ، وبين نظائرها في « الخير المحض » ويبين اختلافها .

أما البحث الثالث فلا يكاد يتصل بموضوعنا هنا إلا من بعيد ، إذ يتعلق بكتاب « العلل الأول والثواني » ولا يمس موضوعنا هنا إلا متنا خفيفا .

ويأتي أخيرا في البحث الرابع فيمس للصادر التي صدر عنها كتاب « الخير المحض » : « عناصر التاؤلوجيا » لأبرقلس ، و « رسالة أرسطو في مبادئ الكل » ؛ ويعرض لأقوال ابن سينا في « النجاة » . ويعرج على الفارابی فيبين أوجه التشابه بين ما أورده الفارابی في « كتاب السياسات للدنية » وبين ما ورد في « الخير المحض » ، وبين الأخير وبين ما في « حيون المسائل » للفارابی . فإذا ما انتهى منه انتقل إلى ابن سينا فقد مقارنة بين ما ورد في المقالة الثالثة من إلمیات « الشفاء » وبين الآراء الواردة في « الخير المحض » . وينتهي بالإشارة إلى كتاب « مقاصد الفلاسفة » للفنزال . وهو إنما يستهدف من هذا البحث إلى بيان أن الفارابی لا يمكن أن يكون مؤلف كتاب « الخير المحض » ، وأن العرب لم يعرفوا كتاب « عناصر التاؤلوجيا » لأبرقلس قبل كتاب « الخير المحض » ، وأن

هذا الأخير إنما ألف حوالى منتصف القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ، وأنه لا يمكن أن ينسب تصنيفه إلّا إلى ابن داوود المسمى أيضاً خوان الأسباني ، ألقبه قبل أن يتحول من اليهودية إلى النصرانية ، وأن ابن داوود هذا غير يحيى الأشبيلي Juan Sevillano ، الفلكى الأندلسى ، فهما شخصان مختلفان .

ويكهنا هذا التلخيص لتكون قد وفينا هؤلاء الباحثين حقهم من العناية .
ولنبعث نحن فى المشكلة من أسسها .

١ — ونسأل أولاً : هل الاصطلاح : « الخير الحض » مما جرى على أقلام الفلاسفة المسلمين قبل القرن السادس الهجرى ؟

والجواب بالإيجاب ، إذ نجد ابن سينا فى المليات^(١) « الشفا » يذكر الله بهذا التمت ، قال : « فصل فى كيفية صدور الأفعال من المبادئ العالية ، ليعلم من ذلك ما يجب أن يعلم من الحركات المقارفة المعقولة وأنها بذاتها المشوقة . ولنحقق هذا البيان ، ولنفتح من مبدأ آخر فنقول : إن قوماً لما سمعوا قول فاضل المتكلمين (فوقها : « هو اسكندر » — يقصد الأفروديسى) إذ يقول إن الاختلاف فى هذه الحركات وجهاً يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر . . . فقالوا إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت القمر ، ولكن للتشبه بالخير الحض والشوق إليه . وفى كتابنا هذا : « الخير الحض » ورد هذا اللفظ مرة (ص ١١ س ١٤ من هذا الكتاب) ، إذ قال : « كل عقل إنما ثباته وقوامه فى الخير الحض ، وهى العلة الأولى » . وإذن فالعبارة : « الخير الحض » للدلالة على الله الواحد الأول كانت مألوفة فى الفلسفة الإسلامية فى أواخر القرن الرابع أو أوائل الخامس الهجرى .

٢ — ونسأل ثانياً :

هل ذكرت المصادر العربية لأبرقلس كتاباً فى الخير ؟
نعم إذ ذكر ابن النديم فى « الفهرست » (نشرة فلوجل ص ٢٥٢) من بين أسماء

مؤلفات أبرقلس : « كتاب الخير^(١) الأول » ، وابن النديم ألف كتاب « القهرست » (سنة ٣٧٧ هـ = سنة ٩٨٧ م) . فهل هذا هو نفس كتاب « الخير المحض » ؟ ومن أين هذا العنوان واختلافه ؟

إذا تأملنا في الباب ١٩ من « الخير المحض » نجده يذكر العبارة : « الخير الأول » مرتين في سطرين متوالين (ص ٢٠ ص ١٥ ، ص ٣١ ص ١) حيث يقول : « وأما الخير الأول فإنه يفيض الخيرات على الأشياء كلها فيضاً واحداً ، إلا أن كل واحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وأنيته . والخير الأول إنما صار يفيض الخيرات على الأشياء كلها بنوع واحد . . . »

فكما وقع لهذا الكتاب عند اللاتينيين فسُمي باسم « الخير المحض » كما سُمي باسم « في الملل » لأنه بحث في الملل ، كذلك نظن أنه وقع له في العالم الإسلامي : فكان . يسمي أولاً « كتاب الخير الأول » ، ثم سُمي باسم « إيضاح في الخير المحض » . وإذا نظرنا في المصادر العربية التي ذكرته نجد :

(١) أن عبد اللطيف بن يوسف البغدادي في كتابه في « ما بعد الطبيعة » (ص ١٤٠ من مخطوط تيمور رقم ١١٧ حكمة بدار الكتب = ص ٢٤٨ من هذا الكتاب) ، وهو أقدم مصدر ذكره ونقل عنه يذكره هكذا : « إيضاح الخير » ، وينسبه إلى « الحكيم أرسطوطاليس » .

(ب) وابن أبي أصيبعة^(٢) يذكره بعنوان « إيضاح الخير المحض » ، ويعده من كتب أرسطوطاليس .

(ج) وابن سبئين (ولد سنة ٦١٣ هـ = سنة ١٢١٦ - سنة ١٢١٧ م ، وتوفي سنة ٦٦٨ هـ = سنة ١٢٧١ م) يذكره مرتين^(٣) في كتاب « المسائل الصقلية » بعنوان : « إخبار المحض » وينسبه إلى أرسطوطاليس .

(١) كنا يجب أن يقرأ وكما ورد في مخطوط H ، بدلاً من قراءة L و V : الخير كما أنها تلوح ، فلا معنى لقوله : الخير (= السكان) الأول .

(٢) « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ج ١ ص ٦٩ .

(٣) « الكلام على المسائل الصقلية » لأبي محمد عبد الحق بن سبئين ، فصرة محمد شرف الدين بالظا ، ص ١٩ ، ص ١٩ ، ص ٣٦ ، ص ١٨ . الطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٤١ .

فأنا نريد أن نستنتج من هذا ؟

نستنتج :

١ - أن كتاب « الخير المحض » هو بينه كتاب « الخير الأول » الذى ذكره

ابن النديم فى « الفهرست » ؟

٢ - أن الاسم الأول لهذا الكتاب هو « الخير الأول » ثم أصبح فيما بعد « الخير المحض » وكلا اللفظين موجود فى صلب الكتاب نفسه كما ذكرنا من قبل ، ومن هنا يفهم تعديل العنوان ، وهو أمر قد وقع للكتاب نفسه — كما قلنا — فى العالم اللاتينى فصرف أولا باسم « الإيضاح فى الخير المحض » De Expositione Bonitatis pure أو De Essentia pure Bonitatis ثم باسم « فى الملل » De Causis . وإذن فالظاهرة عينها تكررت فى العالم الإسلامى والعالم اللاتينى على السواء . وإذا كان لنا أن نؤرخ حدوث هذه الظاهرة متى كان ، فنميل إلى اتخاذ ابن سينا نقطة ابتداء لأن ابن النديم ألف كتاب « الفهرست » سنة ٣٧٧ هـ ، وابن سينا يورد عبارة « الخير المحض » للدلالة على الأول أو الله : فلما أن تكون إشارته هنا إلى مافى صلب الكتاب ، أو إلى عنوان ، فإن كان إلى الثانى ، فيمكن أن نبدأ تاريخ ظهور هذا العنوان الجديد بعصر ابن سينا ، أى فى الربع الأول من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر للميلاد) .

٣ - وهنا يأتى سؤال ثالث : هل ترجم هذا الكتاب « الخير الأول » إلى العربية ؟ هنا مسألة تناولها — لا بالنسبة إلى هذا الكتاب ، بل بالنسبة إلى « عناصر التاؤلوجيا » لأبرقلس — أولاً برندنهير فقال : « لا يوجد — حسب على — أسانيد خارجية يمكن بالاحتداد عليها أن تؤكد يقين كافٍ وجود ترجمة عربية لـ « عناصر التاؤلوجيا » . وفى مقابل هذا يبدو لى أن من الممكن استنتاج وجود مثل هذه الترجمة من كتابنا هذا (« الخير المحض ») دون أن يكون فى هذا الاستنتاج خطر تسرع فى الحكم^(١) .

وتناولها ثانياً اشتينشنيدر^(٢) فقال : « يرى هانبرج أن النص العربى لكتاب

(١) Otto Bardenhewer : Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute (١) bekannt unter dem Namen Liber de Causis, Freiburg-In-Breisgau, S. 47

(٢) « التراجم العربية عن اليونانية » ص ٧٠ . ليصبح ، ١٨٩٧ .

الخير الحض) هو مستخلص من « عناصر التأولوجيا » στοιχειώσις Θεολογική لأبرقلس ولعله ترجم كله إلى العربية . وابن النديم (ص ٢٥٢) ومُؤَلَّر (ص ٢٣) والقفطي يسمون كتاب أبرقلس : « التألوجيا ، وهي الرومية » ، دون أن يذكروا له ترجمة . وحاجي خليفة (ج ٦ ص ٦٦ تحت رقم ١٠٠٠٥ ، راجع برذهيمشر ٤٣ ، ٥٠) يذكر كتابنا هذا ، ثم يذكر كتاباً للإسكندر الأفروديسي ، ثم يقول : « وقد ترجم هذا الكتاب أبو عثمان اللمشقي » وفي فهرش (ص ٢٧٨) نفس الخلط . وكتاب « التأولوجيا » للإسكندر الوارد عند القفطي (التزيري ، ج ١ ص ٢٤٥) خطأ صوابه « للماليخوليا » (الفهرست ص ٢٥٣ ، مُلَّر ص ٢٤) وقد أثبت أيضاً أن الخير الخاص بأبي عثمان عند القفطي (كذا ! ولمسله يقصد : حاجي خليفة) نُقِلَ إلى هنا عن طويلاً أرسطو . وحاجي خليفة وفهرش يعتمدان دائماً على القفطي . — وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٧٠ ، ٧١ تحت مادة : الاسكندر) يذكر العنوان : « مقالة فيما استخرجه من كتاب أرسطوطاليس الذي يدعى بالرومية ثولوجيا ومعناه الكلام في توحيد الله تعالى » .

وثالثاً تناولها الأب أونسو أونسو اليسوعي في ختام البحث الرابع من أبحاثه التي أشرنا إليها من قبل فنحن إلى القول بأن « من التسرع جداً تأكيد وجود ترجمة عربية لكتاب « عناصر التأولوجيا » لأبرقلس . بيد أني لا أتمجّل فأنكر إمكان وجود مثل هذه الترجمة^(١) . ومع ذلك فقد عاد بعد هذا مباشرة فاستخلص نتائج على أساس عدم إمكان وجود ترجمة عربية . وهو يرى من هذا إلى القول بأنه ما دام لم يترجم إلى العربية — وهو الأساس الوحيد الجدّي لكتاب « الخير الحض » — فليس في وسع فيلسوف إسلامي لا يعرف اليونانية مثل الفارابي وسائر فلاسفة المسلمين أن يضع كتاب « الخير الحض » . ولو كان الأب ما نويل أونسو منطقيّاً مع نفسه هنا ، لقال أيضاً : وليس في وسع ابن داوود — الذي زعم أنه واضع كتاب « الخير الحض » — أن يضعه هو الآخر ، لأن ابن داوود لم يكن يعرف اليونانية ، وإلاّ لما ترجم الآثار اليونانية من العربية إلى اللاتينية ، بل كان

Mannet Alonso Alonso : "Las fuentes literarias del Liber de causis", in (١)

Al-Andalus Vol. 10 (1916)* fasc. 2, p. 377

يترجمها من أصلها اليوناني مباشرة . ولما أحسن الأب ألونسو بأن هذه النتيجة تلزمه ففضى على كل محاولته ، قال : « لا يمكن لمن عاش في طليطلة في منتصف القرن الثاني عشر ألا يكون له صلة بهرمون الدلمسي Hermann de Dalencia الذي كان من غير شك يعرف اليونانية^(١) » . وهذا قول لا يقدم ولا يؤخر : فهل هناك دليل على أن هرمن هذا ترجم كتب « عناصر التالوجيا » لأبرقلس من اليونانية إلى ؟ — اللاتينية طبعاً ؟ لا يوجد دليل ، بل لا يمكن أن يوجد وإلا حلت للمشكلة منذ البداية وعرف الناس أن كتاب « الخبير المحض » مستخلص من « عناصر التالوجيا » لأبرقلس ، عرفوا ذلك مبكراً منذ منتصف القرن الثاني عشر وبالتالي عرفه اللاتينيون منذ ذلك التاريخ . وإذن فحجاج الأب مانويل ألونسو هنا أوهى من خيط العنكبوت . والحق أنه في خلال أبحاثه الأربعة هذه يسرف في التوكيدات المجانية .

ونلاحظ نحن أن مجرد صحت ابن النديم والقفطى وابن أبي أصيبعة عن ذكر ترجمة لكتاب من الكتب اليونانية لا ينهض دليلاً ولا شبه دليل على أنه لم يترجم . فما أكثر الكتب التي لم يذكرها لها ترجمات إلى العربية أو السريانية ، ومع ذلك وجدت لها تلك الترجمات ! بل بقي بعض هذه الترجمات بين أيدينا حتى اليوم ! ونكتفي هنا بذكر شواهد على ذلك تتصل بأبرقلس نفسه . فإن أحداً من هؤلاء — ولا غيرهم — لم يذكر ترجمة عربية لكتاب « سطوخوسيس المصري » στοιχεῖσις θυσιῶν ، ومع ذلك فقد ترجمت إلى العربية بدليل ماورد في المخطوط رقم ٥٣٩ مارش في مكتبة بودلي بأوكسفورد (ورقة ٨ ب) فحلاً عن هذا الكتاب وقد نشرناه هنا في ملحق هذا الكتاب (ص ٢٥٧ — ص ٢٥٨) . وإن أحداً كذلك لم يذكر ترجمة كتاب أبرقلس بعنوان : « شرح قول أفلاطون إن النفس غير مائة » (« القهرست » ص ٢٥٢ ، القفطى ص ٨٩) ، ومع ذلك فإن البيروني ينقل عنه في كتاب « تحقيق مالهند من مقولة » سرتين^(٢) . اللهم إلا أن يكون النقل عن « كتاب برقلس في تفسير « فادن » في النفس » وهذا الكتاب

(١) الموضوع نفسه ص ٣٧٦ — ص ٤٧٧ .

(٢) البيروني : « تحقيق مالهند من مقولة » مقبولة في النقل أو مرفوضة ، « لعمري سخاو . لندن سنة ١٨٨٧ ص ٢٨ ص ٢٠ — ص ٢٩٠ نس ٢ ، ص ٤٢ ص ١١ وما يليه .

قد نص ابن التديم على أن أبا علي ابن زُرعة نقل منه « شيئاً يسيراً عربياً » ، كما نص على أنه موجود بالسرياني .

ونعتقد أن أخطر حجة تستخدم في البحث التاريخي هي حجة الصمت ، ولنا نرى استبعادها قدر المستطاع ، خصوصاً والاكتشافات تتوالى كل يوم وتدلنا على أن حجة الصمت لا قيمة لها أبداً .

ولهذا أيضاً لا نرى قيمة لاحتجاج الأب أونسو بصمت ابن رشد عن ذكر كتاب « الخبير المختص » للتدليل على أن ابن رشد كان يجهل نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو . فابن رشد — في كل ما راجعنا من كتبه — لم يذكر « أتولوجيا أرسطوطاليس » هذا الكتاب المشهور الذي ذكره القارابي وشرحه ابن سينا^(١) . وفسر نحن صمت ابن رشد عن ذكره بأنه أدرك بنافذ معرفته لمذهب أرسطو أن الكتاب منحول عليه ، كما أن « أتولوجيا » منحول عليه ، فأغفل ذكرها والإفادة منهما وهو يعرض شرحه لأرسطو .

على أنه سواء لدينا أترجم كتاب « عناصر التاؤلوجيا » لأبرقلس ، أم لم يترجم إلى العربية ، فإن هذا الأمر لا يؤثر فيا ذهبنا إليه من أن كتاب « الخبير المختص » هو كتاب « الخبير الأول » الذي ذكره ابن التديم . وعلم ذكر ابن التديم لترجم عربي له لا يدلنا أبداً على أن الكتاب لم يترجم إلى العربية ، لذا بيننا من عدم قيمة حجة الصمت هنا . فالكتاب : « الخبير الأول » قد ترجم إلى العربية ، وهذه الترجمة هي الواردة بعنوان « الخبير المختص » .

٤ — وهنا يأتي سؤال رابع وهو : لماذا لم يذكره القارابي وابن سينا ؟

والسؤال هنا لا يقتصر على هذا الكتاب وحده من بين كتب برقلس ، بل لا يد أن يشمل سائر كتبه . فمن يحق له أن يسأل هذا السؤال ، يجب عليه أن يسأل نفسه أيضاً : لماذا لم يذكر القارابي وابن سينا — فيا نعرف حتى الآن من كتبهما — أبرقلس وبعض كتبه التي ترجمت من غير شك إلى العربية ؟

(١) راجع كتابنا « منطلق أرسطو » ص ٣١ — ص ٣٣ من المقدمة ، وراجع كروس : « أفلاطون عند العرب » مقال مستخرج من مضبطة المعهد المصري للدراسات ٢٣ جلسة سنة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١ .

والجواب عن هذا يسير . أولاً : ليس بين أيدينا إلا القليل جداً من كتب الفارابى ، خصوصاً التاريخية منها ، أى التى تذكر أخبار المدارس الفلسفية ، وضاع الكثير منها بليل ما نقله عنه المؤرخون^(١) من أخبار متصل بالفلسفة . ولم يتعود هو أن يذكر مصادره فى كتبه — فيما عدا ذكر أرسطو ، وقليل جداً أفلاطون — التى يمرض فيها مذهبه مثل « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « السياسات المدنية » و « ميون المسائل » . — أما ابن سينا فلا يكاد يذكر علماً واحداً باسمه ، بل إما أن يغفل ذكر الأشخاص عامة ، وإما أن ينتمهم بأوصاف مثل : « فاضل المصنفين » (« الشفاء » ، الإلهيات ص ٥٩٥) ويقصد به الإسكندر الأفروديسى ، « أحداث الفلاسفة الإسلامية » (« الشفاء » ، الإلهيات ، ص ٥٩٩) ويشير بهم إلى أبى الحسن العاصمى ، وأبى الخير الخ . وثانياً : كلاهما شافى ، فمن غير المنتظر أن نراهما يذكران أفلاطونياً صريحاً مثل أبقراط .

على أن هذا لا يتناول المسألة الأخرى وهى : هل تأثر كتاب « الخير الأول » أو « الخير المحض » وبالجملة أبقراط ؟

وعندى أن الفارابى فى القسم الأول من « المدينة الفاضلة^(٢) » فى بيان صدور جميع الموجودات عنه وفى كيفية صدور الكثير عن الواحد وفى الموجودات الثنائى ، وكذلك فى كتاب « السياسات المدنية^(٣) » قد تأثر بالروح العامة للذهب الوارد فى « الخير المحض » دون أن نستطيع أن نحدد نصوصاً معينة منقولة عنه ، كما لا نستطيع ذلك أيضاً بالنسبة إلى « أتولوجيا أرسطوطاليس » على الرغم من شدة تأثره فى هذين الكتابين أيضاً بهذا الكتاب الأخير .

كما تأثر به ابن سينا فى المقالة التاسعة من إلهيات « الشفاء » خصوصاً فى الفصل الذى عقده « فى كيفية صدور الأمثال عن البادى العالية » (ص ٥٩٥ — ص ٦٠١ طبع حجر ب طهران سنة ١٣٠٣ هـ = سنة ١٨٨٥ م) ، وبصورة أوضح فى كتاب « الإشارات

(١) راجع كتابنا « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ص ٦١ . القاهرة ط ٢ سنة ١٩٤٦ .

(٢) الفارابى : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٢٤ . القاهرة ، بحرفة زكى الكرى والقبلى ،

مطبعة النيل بمصر . بئير تاريخ .

(٣) طبع حيدر آباد الدكن ص ١٨ وما يليها . سنة ١٣٤٦ هـ = سنة ١٩٢٧ م .

والتنبيهات : « النظم السادس^(١) في الغاليات ومبادئها وفي الترتيب » حيث يتحدث عن « النقي الثام » (ص ١٨٥ من نشرة فورجيه ، لندن سنة ١٨٩٢ ، وهو يناظر ما في « الخير المحص » هنا (ص ٢٢ من ٢) : « العلة الأولى مستغنية بنفسها وهي الغناء الأكبر » ، وعن « التشبّه » بالواحد (ص ١٦٢) وعن « الوحدانية » (ص ١٦٨) الخ .

وكذلك نرى أثره في أبي البركات البغدادي (توفي سنة ٥٤٧ هـ = سنة ١١٥٢ م) في ثلثيا القسم الثالث من كتاب المعبر ، خصوصاً في الفصل ١٢ (ص ٥٨ — ص ٦٢ طبع حيدر آباد سنة ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩ م) وإن لم يذكر أبقلس بالاسم .

٥ — ومسألة خامسة نعرض لها هنا هي : ما أقدم المصادر العربية التي ذكرته ونقلت عنه ؟ وأقدم هذه المصادر — فيما نعلم حتى الآن — التي ذكرته باسمه ونقلت عنه فصولاً وجلاً بحروفها هو عبد اللطيف بن يوسف البغدادي واسمه الكامل : موفق الدين أبو محمد عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن علي بن أبي سعد ، ويعرف بابن اللباد . موصل الأصل ، بغدادي المولد ، ولد في بغداد سنة ٥٥٧ هـ ، ودرس علوم العربية والفقه والحديث ؛ ثم انتقل عنها — لعله تحت تأثير ابن تاتلي ، وهو مغربي وفد على بغداد وكان مولماً بالكيمياء وكتب جابر بن حيان وابن وحشية — تحول انتقل عنها إلى كتب الفرائض : « المقاصد » و « معيار العلم » و « ميزان العمل » و « محك النظر » . « ثم انتقلتُ إلى كتب ابن سينا : صفارها وكبارها ، وحفظت كتاب « النجاة » وكتاب « الشفا » وبحثت فيه ، وحصلتُ كتاب « التحصيل » لبهمنيار تلميذ ابن سينا » كما قال في ترجمته التي أوردها ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢٠٤) . وفي سنة ٥٨٥ دخل الموصل فلقى الكمال بن يونس ، وكان ممن عكفوا على الرياضيات وبعض أجزاء الحكمة والكيمياء ؛ ودرس في مدرسة ابن مهابر ودار الحديث التي تحتها . وبعد عام سافر إلى دمشق فعمل بها تصانيف عدّة منها كتاب « الصفات الذاتية الجارية على أسنة الحكمين » قصد به الرد على الكندي . ثم دخل القاهرة : « وكان قصدي في مصر ثلاثة أنفس : ياسين السيميائي ، والرئيس موسى بن ميمون اليهودي ، وأبو القاسم

(٢) ابن سينا : « الإشارات والتنبيهات » ص ١٥٨ — ص ١٧٥ ، نشرة فورجيه ، لندن سنة ١٨٩٢ .

الشارعى ، وكلهم جاؤنى .. وجاءنى موسى (بن ميمون) فوجدته فاضلاً فى الناية قد غلب عليه حب الرئاسة وخطة أرباب الدنيا . وعمل كتاباً فى الطب جمعه من الستة عشر للجاليينوس ومن خمسة كتب أخرى ، وشرط أن لا يغير فيه حرفاً إلا أن يكون وادعطف أو فاء وصل وإنما ينقل فصولاً يختارها . وعمل كتاباً لليهود سماه كتاب « الدلالة »^(١) . ولكن من يكتبه بنير القلم العبرانى ، ووقت عليه فوجدته كتاب سوء ، يُفسد أصول الشرائع والعقائد بما يظن أنه يصلحها . وكنت ذات يوم بالمسجد وعندى جمع كثير ، فدخل شيخ رث الثياب نير الطلبة مقبول الصورة ضابه الجميع ورفضوه فوهم وأخذت فى إتمام كلامى . فلما تصرم المجلس جادنى إمام المسجد وقال : أتعرف هذا الشيخ ؟ — هذا أبو القاسم الشارعى ! فاعتقته وقلت : إليك أطلب ! فأخذته إلى منزلى وأكلنا الطعام وتفاوضنا الحديث فوجدته كما تشتهى الأفس وتلد الأعين : سيرته سيرة الحكماء العقلاء ، وكذا صورته ؛ قد رضى من الدنيا بغير^(٢) لا يتصلق منها بشئ يشغله عن طلب الفضيلة . ثم لازمنى فوجدته قماً بكتب القدماء وكتب أبى نصر الفارابى . ولم يكن لى اعتقاد فى أحد من هؤلاء لأنى كنت أظن أن الحكمة كلها حازها ابن سينا وحشاها كتبه ... فصار يُحضر فى شيئاً بعد شئ من كتب أبى نصر والإسكندر وثامسطيوس : يؤنس بذلك فزارى ويلين عريكة شماسى حتى عطفت عليه أقدم رجلاً وأؤخر أخرى . وشاع أن صلاح الدين هادن الإفرنج وعاد إلى القدس ، فقامت الضرورة إلى التوجه إليه فأخذت من كتب القدماء ما أمكننى ، وتوجهت إلى القدس ... ورجعت إلى دمشق ... وكما أمنت فى كتب القدماء ازدادت فيها رغبة ، وفى كتب ابن سينا زهادة . ثم عاد إلى مصر من جديد يقرى الناس بالجامع الأزهر . فأقام فى القاهرة مدة حتى ملك العادل سيف الدين أبو بكر بن أبواب الديار المصرية وأكثر الشام فوجه إلى القدس ، ومنها إلى دمشق سنة ٦٠٤ . وسافر إلى حلب ، وقصد بلاد الروم ، وأقام بها سنين كثيرة وكان فى خدمة الملك علاء الدين داود بن بهرام صاحب أرزنجان . وفى ١٧ ذى القعدة من سنة ٦٢٥ توجه إلى أرزن الروم ، وفى ١١ صفر سنة ٦٣٦ رجع إلى أرزنجان ، وفى ١٥ ربيع الأول توجه إلى كاخ ، وفى جمادى الأولى إلى دبركى ، وفى رجب إلى ملطية ، وفى آخر رمضان إلى حلب

(١) يقصد « دلائل المائر » .

(٢) البرض : القليل ، وبجرى : يبلغ بالقليل من البيش .

حيث أقام للتدريس والتصنيف في الطب وغيره . وتوفي يوم الأحد ثاني عشر الحزم سنة
 ٢٠٠ وعشرين وستة في بغداد (١٠ نوفمبر سنة ١٢٣١ م)
 وقد أوردنا هذا بالتفصيل لتبين مدى اطلاعه على كتب الفلاسفة اليونانيين والمسلمين
 مما يركب كلامه ويوثق ما يرويّه ومنه تبين :

(١) أن عبد اللطيف البغدادي كان واسع الاطلاع جداً على كتب الفلاسفة اليونانيين
 والمسلمين ؛ وأما مؤلفاته في الفلسفة والطب فيكفي أن يطلع المرء على التبت المسائل التي
 أورددها ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢١١ - ٢١٣) ليحكم يقين على سعة هذا الاطلاع ، الذي
 شمل معظم مؤلفات أرسطو ، وأثاراً لأفلاطون ، والقراني ، من بين الفلاسفة فضلاً عن
 الأطباء والشراح والحشاشيين والكيميائيين ؛ ونذكر منها خصوصاً : « الكتاب الجامع
 الكبير في المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي ، وهو زهاء عشر مجلدات ، التام تصنيفه في
 نحو نيف وعشرين سنة » ، « الطبييات من السماع إلى آخر كتاب الحس والحسوس ،
 ثلاثة مجلدات » ، « مختصر فيا بعد الطبيعة » (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢١٢ -
 ص ٢١٣) .

(ب) أنه لم يرحل إلى بلاد المغرب أو الأندلس .

والنص الذي نقل فيه عبد اللطيف البغدادي عن كتاب « الخير المحض » هو « كتاب
 في علم ما بعد الطبيعة » كما ورد اسمه في مخطوط تيمور (رقم ١١٧ حكمة ، بدار الكتب
 المصرية بالقاهرة) ، ونحسب أنه هو الذي ذكره ابن أبي أصيبعة بعنوان : « مختصر فيا
 بعد الطبيعة » (ج ٢ ص ٢١٣ م ٩) لأنه « مختصر » في كتابه المخطوط هذا أربعة كتب
 في علم ما بعد الطبيعة هي : كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو (ويقع من فصل ١ إلى ١٦
 من كتاب البغدادي هذا) وكتاب « العناية » للاسكندر الأفروديسي (الفصول ١٧ ، ١٩)
 وكتاب « الخير المحض » (الفصل ٢٠) ، وكتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » (الفصول
 ٢١ - ٢٤) . وكتاب البغدادي يقع في هذا المخطوط من ص ١٦ إلى ص ١٧٨ (ترقيه
 بالصفحات لا بالأوراق) ؛ والفصل المشروح الذي يختصر كتاب « الخير المحض » يقع من
 ص ١٤٠ إلى ص ١٤٥ . وقد نشرناه في ملحق هذا الكتاب من ص ٢٤٨ إلى ص ٢٥٦ .

وهنا نضع السؤال الخامس التالي ؛ من أين عرف عبد اللطيف البندادى كتاب « الخير المحض » ونقل عنه معظم ما فيه بحروفه ؟

إن البندادى نسب الكتاب إلى « الحكيم » ويقصد به قطعاً أرسطو كما يظهر من سائر كتابه وهذا معناه أن الكتاب كان منسوباً إلى أرسطوطاليس .

والبندادى لم يرحل إلى أسبانيا ، فلا يمكن أن يكون قد عرف الكتاب هناك .

لو صحّ فرض الأب ألونسو أن يكون مؤلف كتاب « الخير المحض » هو ابن داوود ، فهل يكون الكتاب قد نقل من أسبانيا إلى مصر أو الشرق ومن هنا عرفه البندادى ؟ وهل يكون عرفه عن طريق موسى بن ميمون ، وقد رأينا الصلة بينهما ؟ وموسى بن ميمون كان رأس الطائفة اليهودية في مصر ، ومن أصل أسباني .

وقول أولاً إنه لا يمكن أن يكون موسى بن ميمون قد نقله معه من أسبانيا إلى مصر ، وذلك لسببين : الأول أن موسى بن ميمون ولد في ١١٣٥/٣/٣٠ في قرطبة ، ورحل عنها وهو في سن الثالثة عشرة لما أن هاجرت أسرته بعد دخول الموحدين قرطبة مباشرة ثم انتقلت بعد تنقلات في مدن الأندلس إلى فاس في مراکش ؛ فلا يمكن في هذه السن الصغيرة أن يكون قد حل الكتاب معه إلى مهبّره ؛ والسبب الثاني أنه حتى في فرض الأب ألونسو لم يكن الكتاب قد ألّفه ابن داوود المزحوم ، إذ يرى تأليفه حوالى منتصف القرن الثانى عشر فإذا كان موسى بن ميمون قد ارتحل مع أسرته في سنة ١١٤٨ ، فتكون هجرته النهائية من أسبانيا — إذ لم يبد إليها بعد ذلك — قد وقعت قبل تأليف الكتاب تبعاً لما فرّضه .

بقى احتمال آخر هو أن يكون الكتاب قد نقل — شاف غير من كتب أهل الأندلس — إلى الشرق . ونحن نعلم أن حركة انتقال التأليف كانت نشيطة فيما بين الأندلس والشرق . فلماذا لا يكون قد نقل من بين ما نقل من آثار الأندلسيين إلى المشرق ، ومن ثمّ عرفه عبد اللطيف البندادى ؟

لكن لو كان ابن داوود هو ذلك الذى يصوّره الأب ماتويل ألونسو ، لما كنا نحسب أن أحداً سيهتم بأفاره فينقلها إلى الشرق بهذه السرعة .

فهو يصوّر « ابن داوود » على هذا النحو : « كان يهودياً في الأصل ، عُفى ، كابن

جيرول ، بدراسة الفلسفة وتدريسها ؛ وكان أقل أصالة من ابن جيرول ، ولكنه كان في مقابل ذلك أقدر على تنظيم أفكار الآخرين ، وهو عمل كان بطبعه موهوباً فيه نظراً إلى ميله إلى ملاحظة منشأ للدراس الفكرية واختلافاتها كما يعرضها التاريخ . وتدألف للتدريس ، وقد مارسه في طليطلة — أألف كتاباً في للنطق وكتاباً في الطبيعيات وفيما بعد الطبيعة ، فيها غلص ما في كتب اليونانيين المترجة إلى العربية وما في الكتب التي أألفها المسلمون في هذه الموضوعات . وكانت آراء ابن سينا أساس مذهبه . ولأله إنما أألف « في النفس » الذي تحدثنا عنه في مستهل هذا البحث ، في ذلك العهد ؛ ويتألف من عشر مقالات أو مسائل أحسن صياغتها وأتى عليها ببراهين فلسفية ، دون معونة أو تأييد من البراهين القائمة على الإيمان .

« فلما التقى بتلميذه النصراني دون دُمنقه غصالبه (كما ورد اسمه في بعض الوثائق العربية) ارتفع أأفه إلى مستوى أعلى بعد أن كانت أنظاره محصورة داخل الأفق اليهودي أو الإسلامي ، مما هأله أن يستشرف إلى أعلى الجألى التي تضى أرض إسرائيل الحقيقية ، دون أن يفلق عينيه عن الحقائق التي لم يكن إلا لأقله أن يظفر بها قبل اعتنائه المسيحية . فلما أن اعتنق الكاثوليكية أأجه علمه أأجهاً أوسع أأفاً . فلم يكن له أن ينحصر بعد في العالم العربي ، بل كان عليه أن يتجه خصوصاً إلى العالم اللاتيني . وفي هذا الأأجاء الجديد توقفت الفلسفة ، وكان على هذا المعتنق الجديد للمسيحية أن يرصد عمله للترجمة وتأليف الكتب التي تفيد النصراني في اتقان فهم الكتب للترجمة ، لأن غرضه لم يكن أن يفسد ، بل أن يفيض على البراهين الإيمانية أنوار الفلسفة .

« وإأخلاصه في اعتناق الكاثوليكية وعلمه جعلاه يبدو في نظر الكهنوت الأسباني خليقاً بمرتبة الأشفق ، فأختره أأمبر الأعظم (= البابا) لكرسى اشقويه في سنة ١١٤٩ . ولما توفى دون ريموندو قُهل ابن داوود إلى طليطلة أسقفاً لها . لكن أعماله الأسقفية لم تتمه أبداً من مزاوله العلم ؛ بيد أنه اضطرب في غمار السياسة حينما دخل ملك ليون مدينة طليطلة .

فرضخ دون خوان (ابن داود) للأمر الواقع ، على الأقل ظاهرياً ، وتكيف والموقف الجديد حتى توفي سنة ١١٦٦^(١) .

ويظهر أنه مارس الترجمة ، مع زميله جوند سلفو (دمتقه غُصَّالُه) ، في الفترة ما بين سنة ١١٤٠ وسنة ١١٦٦ ، في طليطلة . وكان غرضهما ترجمة المؤلفات الفلسفية إلى اللاتينية من العربية .

ففي كان تأليفه المزعوم لكتاب « الخير المحض » ؟ لا بد أن ذلك كان قبل تحويله إلى النصرانية ، إذ بعد اعتناقه درس اللاتينية ، وصار يكتب بها ويترجم إليها ، فما كان له أن يكتب بالعربية .

وهنا تساءل : ولم لم يترجمه إلى اللاتينية هو بنفسه ؟ أفا كان هو أولى بهذه الترجمة ؟ إذ الترجمة الأولى — فيما نعلم — لهذا الكتاب ، كتاب الخير « المحض » من عمل جيررد الكريغوني (المتوفى سنة ١١٨٧ م) ؛ أفا كان المنتظر والأكثر قبولاً عند العقل أن يقوم ابن داود هذا بترجمة كتابه هو نفسه ؟

ثم هل كان ابن داود — وهذه ثقافته — يتقن العربية على هذا النحو الرائع الذي نجده في كتاب « الخير المحض » ؟ فإن أسلوبه مُشرق جميل ، منحوت العبارة ، ليس فيه عَجْمَةٌ . فهو أجمل من أسلوب الفارابي وابن سينا نفسيهما . ويذكرنا خصوصاً بأسلوب حنين ابن إسحق وابنه إسحق بن حنين . فهل كان ابن داود هذا ذا أسلوب مُشرق جميل إلى هذا الحد ؟ — لا تدل أخبار حياته ، على الصورة التي عرضها ألونسو نفسه ، على شيء من هذا ؛ ولم يبق لدينا من كتبه الأخرى الثابتة النسبة إليه في العربية ما يسمح لنا بالتوصل في هذه المسألة فصلاً نهائياً .

وهل ينتظر من المسلمين أن يُقنوا بمؤلفات أسقف طليطلة ، خصوصاً بعد أن أصبحت في حوزة أعداء المسلمين ، إذ انتقلت نهائياً إلى دولة النصارى في سنة ٤٧٨ هـ (= سنة ١٠٨٥ م) أي قبل مولد ابن داود المزعوم هذا ؟ لقد كان نشاطه العلمي في نطاق

(١) مانويل ألونسو : تعليقات على المترجمين الطليطليين دومينجو جوند سلفو وخوان هيبانو ، في مجلة « الأندلس » ج ٨ كراسة ١ ص ١٨٦ — ص ١٨٧ ، مدريد — غرناطة سنة ١٩٤٣ .

دار الحرب ، فن غير للقبول أن تنتقل مؤلفاته للزعومة هذه إلى دار الإسلام في الأندلس ، ومنها إلى المشارة بهذه السرعة .

لهذا نرى أن الحجج كلها تمارض ما افترضه الأب أونسو أونسو من أن كتاب « الخبير المحض » من وضع هذا المجهول للدعو ابن داوود أو خوان الأسباني .
ونلخص رأينا النهائي فنقول :

١ — إن الخبير القى أورده القديس ألبرتس الكبير خاصاً بوضع كتاب « الخبير المحض » خير زائف ، لاشك أنه هو نفسه عدل عنه بعد أن تبين له منذ ترجمة « عناصر التأولوجيا » لأبرقلس من اليونانية إلى اللاتينية سنة ١٢٦٨ أنه مستخلص كله من هذا الأخير ، وليس إذن لأرسطو والنزالي وابن سينا والقارابي أثر فيه . وكان يكفي معرفة ذلك لتقضاء على الخبر من أساسه ، إذ لم يكن « لداوود الإسرائيلي » هذا أن يجمع شيئاً .

ومن التمسك أن يعتمد الباحث على ما ورد في مخطوط واحد (هو مخطوط أكسفورد) على غرضه واضطرابه ويدع سائر المخطوطات التي تذكر اسم القارابي بدل ابن داوود . فلو كان لنا أن نأخذ بما في خواتيم المخطوطات اللاتينية ، لكان علينا أن نقول بأنه القارابي . ولكتنا نرى أيضاً أن القارابي ليس هو واضع كتاب « الخبير المحض » .

ونفسر نحن سبب وجود اسم ابن داوود بأن نقول إنه للترجم أومن أهدي إليه الترجمة ، إذ يرد في بعض المخطوطات ^(١) على الصورة Iohanni أي : إلى يوحنا (الأسباني) ، في بعض الترجمات من العربية إلى اللاتينية . قلل خط ألبرتس الكبير فيما يتصل بكتاب « الخبير المحض » نشأ عن خطه بين المترجم أولهدي إليه الترجمة وبين مصنف الكتاب . على أن ألبرتس الكبير كثير الخطب فيما ورد ، إذ في الموضع نفسه يزعم أن كتاب « في مبادئ الكل » هو لأرسطو ، مع أنه لأنه لا بد أن يكون قد قرأ في « التبجاة » لابن سينا قوله : « وبعض من هو أسد » (بالسين المهملة لا بالشين للمجبة كما كتبها الأب أونسو ، مع أنها

(١) باريس برقم ١٦١٣٣ لاتيني ، أدرفت ، أميلون ٢٩٦ ٤ بروج مكتبة المعهد ١١٢/٩٩ والمكتبة العامة برقم ٥١٠ ٤ ميلانو ، الأمبروزية H. 43 و ١٢٨ ، راجوزا ، دير لهومينيكان ١٢٠ راجع أونسو نفسه ، « الأندلس » ج ٨ كراتنة ١ ص ١٦٢ تعليق ٢ .

في الطبعة بالسين ، وأشد : من السداد أى الصواب) قولاً من أصحابه (أى أصحاب أرسطو)
 يصرح ويقول في رسالته التي « في مبادئ الكل » إن محرك جملة السماء واحد لا يجوز
 أن يكون عدداً كثيراً^(١) . فهل نأخذ أيضاً بكلام أبلرس في هذا ، مع يقيننا بأنه أخطأ ؟
 ذلك أن صاحب رسالة « في مبادئ الكل » هو الإسكندر الأفروديسي ، وقد نشرناها
 في كتابنا « أرسطو عند العرب » (ص ٢٥٣ — ص ٢٧٧) . لهذا لا نتق أبداً بما يورده
 القديس أبلرس الكبير من أخبار تاريخية عن المؤلفات الفلسفية ذات الأصل العربي .
 ويجب في مثل هذه الأمور الاعتماد على المصادر العربية وحدها دائماً . وعدم اعتماد الباحثين
 الأوربيين^(٢) الذين تناولوا هذه المسألة على المصادر العربية ، هو الذي أوقعهم في مثل هذه
 القروض المجانية الفاسدة . ولا نحلى بعضهم من دافع العصبية ، فإن اشتينشيدر ، وهو يهودى ؛
 سرعان ما فرح بقرض أبلرس وظن أن ابن داود اليهودى هو روحنا الأشبيلي ؛ والأب
 ماتويل ألونسو اليسوعى لم يشأ أن يضيفه إلى هذا اليهودى الذى لم ينتصر ، بل بحث عن
 يهودى آخر اعتنق الكاثوليكية وصار أسقفاً ، هو خوان الأسبانى ؛ ولمجته في الفقرة
 الأخيرة من مجته الأول (« الأندلس » ج ٨ كراسة ١ سنة ١٩٤٣ ص ١٨٧ — ص ١٨٨)
 تكشف عن تعصبه الدينى الكاثوليكي ، غير المفهوم في موضع بحث على خالص كهذا .
 بيد أن هذا لا يتخرب من رهاب يسوعى !

٢ — إن ذكر عبد اللطيف بن يوسف البغدادى ، وإن عاش في النصف الثانى من
 القرن الثانى عشر وأوائل الثالث عشر (أى بعد الزمن الذى افترض فيه ألونسو أن ابن
 داوود المزعوم قد ألف كتاب « الخير المحض ») ، مع عدم سفره إلى الأندلس ، وصعوبة
 اعتقال المؤلفات من دار الحرب إلى دار الإسلام في الأندلس ، وبالأحرى إلى المشرق ،
 إن لم يكن استحالة ذلك الأمر — هو عندنا دليل حاسم على أن الكتاب لم يوضع في أسبانيا ،

(١) « النجاة » لابن سينا ، ص ٤٣٦ ، طبعة محي الدين مبرى الكركسى . القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

== سنة ١٩١٢ م .

(٢) راجع غير مذكرنا أيضاً هـ . بوزيه : « مؤلف كتاب الخير المحض ومترجه » ، مقال في
 « المجلة الأسكلانية الجديدة للفلسفة » ، ج ٤١ (سنة ١٩٣٨) ص ٥١٩ — ص ٥٢٣ H. Bédorel :
 L'auteur et le traducteur du Liber de Causis, in *Revue Néoscholastique de Philosophie*

وبالأحرى والأولى لم يضعه يهودى عاش في دار الحرب وأصبح بعد اعتناقه الكاثوليكية أسقفًا ، وكان نشاطه منصبًا على الترجمة من العربية إلى اللاتينية بنفسه أو مشرفًا على غيره . فكل هذا كلام لا ينهض على قدميه ، بل فروض وهمة صُنعت صُنْعًا لحاجة في نفس من وضعوها ، ولا يقبلها باحث جِدِّي أبدًا .

وبعد البغدادي نجد ابن أبي أصيبعة يذكره منسوبًا إلى أرسطو . وابن أبي أصيبعة توفي سنة (٦٦٨ هـ = سنة ١٢٧٠ م) ، وكان على صلة ومراسلات مع عبداللطيف البغدادي ، وإن لم يجتمع به فيما يظهر من كلامه^(١) .

ثم ابن سبعين (محيى الدين أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن محمد للرُمى الأشبيل) التوفي سنة ٦٦٨ هـ في سن الخامسة والخمسين (سنة ١٢٧١ م) الذى ذكره مرتين في كتاب « السائل الصقلي » (ص ١٩ ش ١٩ ، ص ٣٦ س ١٨ ، بيروت سنة ١٩٤١) ؛ ثم نقل عنه نصوصًا كثيرة في هذا الكتاب وفي كتاب « بدّ العارف » في عدة مواضع استخلص منها الأب اصطفن لانور^(٢) حوالى ١٥ موضعا .

وقد ترجم النص العربي إلى العبرية سرخيا بن اسحق بن شياتيل حوالى (سنة ١٢٨٤ م = سنة ٦٨٣ هـ) ومن هذه الترجمة العبرية نسخ في المتحف البريطانى وفي تورينو .

٣ — وأخيراً نرى نحن أن كتاب الخليل المحض هو كتاب « الخليل الأول » الذى ذكره ابن النديم في « الفهرست » (نشرة فلوجل ص ٢٥٢) من بين مؤلفات ديدوخس برقلس ، وأن اسمه « الخليل الأول » جاء مما ورد في النص (فصل ١٩ ، ص ٢٠ س ١٥ ، ص ٢١ س ١ من نشرتنا هذه) كما وقع له تمامًا في العالم اللاتينى إذ سُمِّيَ أولاً باسم « الخليل المحض » ثم سُمِّيَ باسم « في الملل » وكلاهما مأخوذ مما ورد في صلب الكتاب . وتبعًا لهذا نرى أن الكتاب قد ترجم أو صُنِفَ قبل سنة ٣٧٧ هـ (سنة ٩٨٧ م) وهى السنة التى عمل فيها كتاب « الفهرست » لابن النديم .

(١) راجع « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ج ٢ ص ٢٠٨ : وكانت كتبه أهدأصل إلنا (من حلب) ومهاسلاته وبث إلى أشياء من تصانيفه من خطه . (س ٤ — س ٥) .
(٢) اصطفن لانور : « ابن سبعين وكتابه بدّ العارف » مقال في « الأندلس » ج ٩ (سنة ١٩٤٤) كراسة ٢ ص ٤١٥ — ص ٤١٧ .

وتبعاً لهذا نظن أن الذى استخلص هذا الكتاب من « عناصر التأولوجيا » لأبرقلس هو أحد تلاميذه أو أحد رجال الأفلاطونية الحديثة المتأخرين ونسبه إلى أبرقلس نفسه .
 بقيت مشكلة أخرى دون حل وهى : من الذى ترجمه إلى العربية ؟ ويقلب على غلطنا أنه لابد أن يكون أحد كبار المترجمين للمتكلمين من اللغة العربية ، ونترجح هنا بين إسحق ابن حنين و بين أبى على عيسى بن زرعة إذ أسلوبه أقرب إلى أسلوب كليهما .
 أما نسبته إلى الفارابى فتستبعد كما استبعدنا ابن داوود المزعوم .

— ٢ —

حجج برقلس فى قدم العالم

وهذا نص آخر على أعظم جانب من الأهمية :

(أولاً) لأنه يتضمن نصاً قديماً أصله اليونانى ولم يبق إلّا فى هذه الترجمة العربية ، وهذا النص هو نص الحجة الأولى من حجج برقلس . فإن حجج برقلس نفسها قد فقد أصلها اليونانى ، ولكن بقيت كلها (ماعداً الحجة الأولى) فى داخل رد يحمى النحوى عليه ، ومن هنا أسكن استعادة كتاب برقلس المفقود باستخلاصه من رد يحمى النحوى . بيد أن رد يحمى النحوى فى نصّه اليونانى لم يصل إلينا إلّا فى مخطوط وحيد هو المخطوط رقم ٢٣٦ يونانى فى المكتبة المترسية فى البندقية ، وهو مخطوط على البرشمان يرجع إلى القرنين التاسع والعاشر مقلّس ٢٥ × ١٦ سم فى ٣٧٨ ورقة (المساحة للكتابة ١٩ × ١١ سم) ، ومسطرته ٣٣ سطرًا فى الغالب ، وقد فقد أوله ويشمل كراستين كل منها أربع ورقات . ورمزه (Marcianus) . وعن هذا الأصل الوحيد نسخت المخطوطات الأخرى ، ومنها مخطوط باريس رقم ٢٠٥٨ يونانى ، على ورق من القرن الخامس عشر ، مقلّس ٢٠ × ١٤ سم ، فى ١٩١ ورقة ؛ وعنه نشرت طبعة البندقية التى قام بها يوحنا فرنسكو ترنكا فى سنة ١٥٣٥م وعلى أساس هذين المخطوطين وطبعة البندقية نشر هوجو^(١) رابه نشرته النقدية لهذا الكتاب فى ليبتسج سنة ١٨٩٩ .

Joannes Philoponus : de Aeternitate mundi contra Proclum. Edidit Hugo (١)
 Rab. Lipsiae, B. O. Teubner, 1899. In-16, XIV-689p.

فهذا النص إذن أهميته الكبرى في إكمال النشرة اليونانية لكتاب يحيى النحوى وبالتالى لإكمال كتاب برقلس المفقود . وهذا شاهد جديدٌ على القيمة الخطيرة التى للاثراث العربى الفلسفى في إحياء التراث اليونانى الأصلى نفسه . ولهذا لا بد لكل ناشر جديد لكتاب يحيى النحوى وكتاب برقلس أن يرجع إلى هذه الترجمة العربية لإكمال هذا النقص .

ولابد له كذلك أن يرجع إليها مصدراً ثانياً لتحقيق نشرة علمية هدية لكتاب يحيى النحوى وكتاب برقلس ، ما دام لم يوجد إلا مخطوط واحد أصيل . وهذا فضل آخر يضاف إلى الفضل الأول . وقد شاهدنا فضلاً — كما بينا في حواشى نشرتنا هذه في بعض المواضع — كيف أفادت هذه الترجمة العربية في توفيم النص اليونانى ، وأيدت في موضع من المواضع ما اقترحه رابه ناشر هذا الكتاب في نصه اليونانى (راجع هنا ص ٣٩ تعليق ٧) . ولم نتم هنا بالمراجعة التفصيلية والمقارنة بين النص اليونانى والترجمة العربية ، إلا بالقدر الذى يفيدنا هنا في توفيم الترجمة العربية . أما من أجل الإفادة من الترجمة العربية في توفيم النص اليونانى فلا بد من عمل تفصيلى شامل دقيق لم يكن غرضنا ها هنا . ولهذا اقتصرنا ها هنا على ما يحقق هذا الغرض فحسب ، كما يشاهد القارى فى تعليقاتنا .

(ثانياً) وتأتى أهميته كذلك من كونه يدلُّ على أن الكتاب ، كتاب أبرقلس ، قد تُرجم إلى العربية . وقد نُصَّ على هذا الأمر صراحة في ختام هذا النص حيث ورد في المخطوط :

« هذه الحجج التسعة هى بنقل إسحق بن حنين . وصحَّح أبرقلس في القدم هى ثمانى عشرة حجة ، قد نقلها غير إسحق قهلاً رديتاً ؛ والذى وُجد بنقل إسحق منها هى هذه التسعة » .

وهذا يدل على أن حجج أبرقلس الثمان عشرة كلها قد ترجمت إلى العربية ، ترجمها إسحق بن حنين في نقل جيد ، وترجمها غيره في نقل ردى . ويظهر أن الناسخ لم يجد من نقل إسحق — ونرجح أن يكون ترجمها كلها — إلا نصفها ، أى التسع الأولى ، فأثبتها بينما لم يثبت الأخرى ، وإن وجدت كلها فيما يظهر ، لأنها بنقل ردى .

ولولا أنها وجدت بين أيدينا الآن في هذه المخطوطة الفريدة^(١) (رقم ٤٨٧١ عام بالظاهرةية بدمشق) لوجدنا من « الباحثين » المحدثين والمعاصرين من ينكر وجودها لأن ابن النديم وابن أبي أصيبعة لم يذكر اسم الكتاب ولم يذكرها — تبعاً لهذا — له ترجمة ، وكل ما هنالك ما يقوله القفطى (ص ٨٩) من أنه كان يملك نسخة من رديجي النحوى كله ، كما ضلوا في مسألة « عناصر التازولوجيا » لأبرقلس إذ أنكروا وجود ترجمة لها لمجرد أن ابن النديم والقفطى وابن أبي أصيبعة ذكروا اسم الكتاب ولم يذكرها له ترجمة ! فإراهم إذن في هذا الكتاب : « حجج برقلس في قدم العالم » ، ولم يذكره أحد ولم يذكر له مترجماً ، مع أننا وجدنا الترجمة وأنها لإسحق بن حنين ، أحد شيوخ المترجمين المتقدمين ، وهامى ذى بين أيديك أيها القارىء ! أليس في هذا أصدق حجة على فساد حجة الصمت التى أسرف أولئك « الباحثون » المحدثون والمعاصرون من الالتجاء إليها ! نرجو أن يكون في هذا درسٌ لهم لو كانوا يتعظون !

وهنا تسأل : هل وجدت هذه الحجج عند العرب مستقلة بنفسها ، أو في ثنايا رديجي النحوى ؟ نرجح أن تكون قد وجدت مستقلة بدليل هذه التعليقة التى أوردناها ، إذ لم يذكر صاحبها أنه وجد هذه الحجج في ثنايا كتاب آخر ، بل تحدث كما لو كان قد وجدها بنفسها مستقلة قائمة برأسها . ومن هنا نرجح أن يكون الكتاب قد وجد قائماً برأسه عند العرب .

أما كتاب « رديجي النحوى على برقلس في تدم العالم » فقد ذكره ابن النديم فقال وهو يسرد مؤلفات رديجي النحوى : « كتاب الرد على برقلس ثمان عشرة مقالة » (« الفهرست ») نشرة فوجبل ص ٢٥٤ س ٢٥) ، وذكره القفطى مرتين : الأولى حين الكلام عن برقلس قال : « وهو برقلس القاتل بالدمر ، الذى تجرد للرد عليه رديجي النحوى بكتاب كبير صنفه في ذلك ، وهو عندى والله الحمد والثقة على كل خير . وذكر رديجي النحوى في المقالة الأولى من الرد عليه أنه كان في زمان دقلطيانوس القبطى » (نشرة لبرت « لتاريخ الحكماء » للقفطى

(١) راجع وصفنا لها بالتفصيل في كتابنا « أرسطوطاليس : في النفس » ص ٣٦ — ص ٤٠ من المقدمة . القاهرة سنة ١٩٥٤ .

(ص ٨٩) ؛ والثانية في ذكره لمؤلفات يحيى النحوى ، إذ عُدَّ من كتبه : « كتاب الرد على برقلس التاتل بالهر ، ست عشرة مقالة » (ص ٣٥٦ س ٥) وقد أخطأ القفطى هنا والصواب : ثمانى عشرة مقالة كما ذكر ابن النديم ، ولعله سهوٌ خصوصاً وهو يقول إن الكتاب كان عنده ! وذكره كذلك ابن أبى أصيبعة (ح ١ ص ١٠٥) في الكلام من يحيى النحوى : « وليحيى النحوى من الكتب . . . كتاب الرد على برقلس ، ثمانى عشرة مقالة » .

وغير هؤلاء للمؤرخين نجد أبا الريحان البيرونى في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ^(١) » يورد هذه النقول الثلاثة من كتاب يحيى النحوى :

١ — ص ١٧ من النص العربى = > ١ ص ٣٦ من ترجمة سخاوى إلى الإنجليزية : « وقال يحيى النحوى في رده على أبروقلس : كان اليونانيون يوقعون اسم الآلهة على الأجسام المحسوسة في السماء ، كما عليه كثير من العجم . ثم لما تفكروا في الجواهر الموقوفة أوصوا هذا الاسم عليها » .

وقد اهتمدى سخاوى إلى هذا للوضع وبين أنه ورد في المقالة ١٨ ، ف ٩ ؛ وقد وجدناه في نشرة رابه ص ٦٣٦ س ٨ — س ١٤ .

٢ — ص ١١١ من النص العربى = > ١ ص ٢٢٦ من ترجمة سخاوى : « فهذا ما يقوله بطليموس في المحرك الأول من غير أن يشير إلى القلق الذى حكاه عنه يحيى النحوى في رده على بروقلس ، وذكر أن أفلاطون لم يكن يعرف القلق التاسع الذى ليس فيه كوكب ، وهو الذى فهمه بطليموس » .

وقال سخاوى إنه لم يهتد إلى هذا للوضع (راجعه ص ٢ ص ٢٧٧) . وقد اهتمدنا إليه في نشرة رابه ص ٥٣٧ س ٧ — س ٩ (مقالة ١٣ ، ف ١٨) .

٣ — ص ١١٤ من النص العربى = > ١ ص ٢٣١ من ترجمة سخاوى : « قال يحيى النحوى في رده على برقلس إن قوماً من المتكلمين رأوا في القلق للسمى غلفسياس (= γαλψίας) ، أى الآلين ، وهو الهجرة ، أنه منزل ومستقر للأفئس الناطقة » .

وقال سخاو إنه لم يهتد أيضاً إلى هذا اللوض (راجع ص ٢ ص ٢٧٢) . وقد اهتدينا إليه في نشرة رايه ص ٢٩٠ ص ٧ — س ٩ (مقالة ٨ ف ٢٠) .

وأشار سخاو إلى أنه يظن أن هناك موضعين ١٥ ص ١ ص ٣٦ ، ص ٢ ص ١٧١ — وفيهما أقوال ليحيى النحوى — لا بد أن يكونا مأخوذين من نفس الكتاب . ولم يهتد إلى بيانها ، ولم نهتد نحن أيضاً إلى تحقيق أنها مأخوذتان من نفس الكتاب رغم ما بذلنا من جهد .

وعندنا أن قول اليعونى هذه تقطع بأن كتاب يحيى النحوى فى الرد على أبرتلس فى قدم العالم قد ترجم إلى العربية ، خصوصاً إذا لاحظنا أن اليعونى لم يكن يعرف اليونانية . هذا بالإضافة إلى الخبر الذى أورده التقطلى .

ومن الذين تأثروا بكتاب يحيى النحوى هذا :

١ — أبو حامد النزائى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » وإن لم يذكر اسم يحيى النحوى ولا كتابه . ولكنه يكاد ينقل حجج يحيى النحوى بينها فى رده على الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم (ص ٢١ — ص ٧٨ ، نشرة بويج ، بيروت سنة ١٩٢٧) . كذلك لم يذكر ذلك ابن رشد فى رده على النزائى فى كتابه « تهافت التهافت » . وهذا عجيب من ابن رشد ، وهو من هو سعة اطلاع ! ولكن لى ترجمة يحيى لم تصل إليه حين كان يكتب « تهافت التهافت » .

٢ — أبو البركات البغدادى فى الجزء الثالث من كتاب « المتبر » خصوصاً فى « الفصل السابع فى اختصاص مذاهب القائلين بالحدث والقدم وما يحتاج به كل فريق منهم » والقصلين التاليين (ص ٢٨ — ص ٤٨ . نشرة حيدر آباد سنة ١٣٥٨) ؛ إذ يمرض فى الفصل السابع حجج القائلين بقدم العالم وحجج خصومهم . على أنه لا يستبعد أن يكون قد نقل هنا خصوصاً عن « تهافت الفلاسفة » للنزائى .

إذ توفى النزائى سنة ٥٠٥ هـ ، وتوفى أبو البركات سنة ٥٤٧ هـ ، فيمكن أن يكون قد نقل عن النزائى ، وبطريق غير مباشر عن يحيى النحوى ، خصوصاً وهو لم يذكر اسم يحيى النحوى فى كتابه فى هذا اللوض .

ونحسب أيضاً أنه لا بد أن يكون كتاب يحيى النحوى قد أثر في المتكلمين من القرن الثالث الهجرى فصاعداً ؛ وهذا أمرٌ يحتاج إلى دراسة خاصة ليس ها هنا موضعها . خصوصاً إذا لاحظنا أن إسحق بن حنين ترجم حجاج أبرقلس ، وإسحق توفى في ربيع الأول سنة ثمان وتسعين ومائتين (ابن النديم ص ٣٩٧ من الطبعة المصرية) . فيمكن أن نفترض إذن أن كتاب أبرقلس — ويمكن أيضاً كتاب يحيى النحوى — بدأ يحدث أثره منذ مستهل القرن الرابع الهجرى .

٣ — ثم نجد الشهرستاني في « الملل والنحل » يعقد فصلاً طويلاً بعنوان « شبه برقلس في قدم العالم » (ص ٣٣٨ — ص ٣٤٣ نشرة كيورتن) قال في أوله : « وصنّف برقلس المنتسب إلى أفلاطون في هذه المسئلة كتاباً وأورد فيه هذه الشبهة » ثم خص ثانياً من هذه الشبهة على حد تعبيره ، وقال بعد ذلك : « وهذه الشبهات هي التي يمكن أن تقال فتنتقض . وفي كل واحدة منها نوعٌ من مخالطة . وأكثرها تحكّمات . وقد أفردت لها كتاباً ، وأوردت فيه شبهات أرسطوطاليس ، وهذه (كذا !) تقررات أبي علي بن سينا ، وقضتها على قوانين منطقية » (ص ٣٤٠) . وهذا يدل على أنه ألف كتاباً للرد عليها . وهو يورد بعد هذا أقوالاً لمن دافعوا عن رأى برقلس تؤكد أثر كتابه للدوى في العالم الإسلامى ؛ ثم يحتم الفصل بنقل آخر عن كتاب أبرقلس في قدم العالم . وبعد كلام الشهرستاني أوسع ماورد إلينا حتى الآن في الحديث عن كتاب أبرقلس في قدم العالم . ولو وجد كتاب الشهرستاني الذى أفردده لحجج أبرقلس ، لوجدنا فيه خير بيان لأثر هذا الكتاب في العالم الإسلامى .

وهذا شاهد خطير آخر على مدى تأثير أبرقلس في الفلسفة الإسلامية .

٤ — ويدل على تأثير كتاب يحيى النحوى هذا ما أوردته أبو الخير الحسن بن سوار البغدادي المعروف بابن الخطار^(١) (ولد سنة ٣٣١ هـ = سنة ٩٤٢ م ، وتاريخ وفاته غير معروف ولكنه توفى في سن متقدمة بعد سنة ٤٠٧ هـ (سنة ١٠١٧ م) بـعدة سنوات) في مقالة له « في أن دليل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً »

(١) راجع عنه كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ص ٨٧ — ص ٨٨ . القاهرة

وقد نشرناها هنا في ملحق هذا الكتاب عن نسخة مخطوطة في راغب باشا برقم ١٤٦٣/٣ باستانبول قيل إنها نسخت سنة ٥٢٥ وتقع مقالة ابن الحارث في ورقتين ، مقاس ٢١ × ١٧ سم . ويمكن أن نستنتج من ذلك أن كتاب يحيى النحوى قد ترجم في القرن الرابع أو قبل ذلك ، إذ عاش ابن الحارث في القرن الرابع وأوائل الخامس .

وكتاب يحيى النحوى قد آتته سنة ٥٢٩ م كما يظهر من كلامه هو في الفقرة ١٦ ف ٤ (ص ٥٧٩ س ١٤ من نشرة رابه) . وأخذ فيه بجانب أفلاطون ، ضد أرسطو الذى استند إليه أبرقلس — وإن كان أبرقلس أفلاطونياً ، «وعقيب أفلاطون» (ديادوخس) ، إلا أنه في هذه المسألة أخذ بمذهب أرسطو . واستعان في ذلك بشروح «طلياس» لأفلاطون وخصوصاً شرح فورفور يوس وشرح كلفنيوس توروس Calvinius Taurus وشرح أبرقلس نفسه . كما أنه أفاد كثيراً من أفلوطين والاسكندر الأفروديسى . على أنه من الغريب ، كما لاحظ جودمان^(١) — ألا يشير كاتب مسيحي مثل يحيى النحوى في كتاب عن «قدم العالم» إلى «الكتاب للقدس» إلا بإشارات عابرة (قارن صفحات ٦ ، ٧٥ ، ١٢٨ ، ١٤٢ ، ٢٢٩) لا تكاد تصل بصلب الكتاب . ولعل لهذا قصد إلى هذا قصداً : لأنه إنما يرد على فيلسوف وثنى ، فإكان له أن يستخدم أدلة منزعجة من كتاب لا يعترف به الوثنيون .

— ٣ —

مسائل فرقليس في الأشياء الطبيعية

وهذه مسائل ثمان في أمور طبيعية ، نسبت إلى «فرقليس» ولا ندري من هو . هل هو أبرقلس ؟ لكننا بحثنا في كتب أبرقلس ، وخصوصاً كتاب «العناصر الطبيعية» *στοιχειώδης φυσικός* لأبرقلس^(٢) ، فلم نجد فيه شيئاً من ذلك .

(١) في إنكلويديا بولى — فيسوقا ج ١٧ ص ١٧٨٩ . اشتمت على سنة ١٩١٦ .

(٢) نمره وترجه ألبرت رستفيلد ، تبيتر ، ليبتج سنة ١٩١٢ Proci Diadochi Lyci
Instituto Physica, edidit et Interpretatione Germanica Commentariisque Instruxit Alb.
Mitzfeld

فإن كتاب أبرقلس في « العناصر الطبيعية » يتألف من مقالتين تشتمل كل منهما على ثمانية والبراهين عليها .

فالمقالة الأولى : تبدأ بتعريفات خاصة بالأشياء « للتصلة » و « للمتانة » و « للمتالية » و « بده الحركة » و « بده المكان » و « السكون » .

ويتلو ذلك ٣١ قضية كلها تتصل بالحركة والاتصال والتتالي ، مشقوعة ببراهينها .

والمقالة الثانية : تبدأ بتعريفات خاصة بالأجسام والحركة في المكان .

ويتلو ذلك ٢١ قضية منها :

١ — ما يتحرك بطبعه حركة دائرية هو بسيط .

٢ — ما يتحرك بطبعه حركة دائرية ليس مما يتحرك على الاستقامة ولا مما يتألف من هذه .

٣ — ما يتحرك بطبعه حركة دائرية لا يشارك في الثقل ولا في الخفة .

٤ — لا شيء يضاد الحركة الدائرية .

٥ — ما يتحرك بطبعه حركة دائرية لا يقبل السكون والفساد .

٦ — كل ما يتحرك على الاستدارة محدود .

٧ — الأجسام اللامتناهية في المقدار لا متناهية في القوة .

٨ — الأجسام المحدودة للمقدار ليست لا محدودة في القوة .

وهكذا ... اكملها قضايا من هذا النوع ، لا يتعلق منها شيء بما ورد في رسالتنا هذه في الأشياء الطبيعية .

فهل تكون مما قد من آثار أبرقلس ؟ أو هل تكون منتزعة من آثار له أخرى ؟

أو هل تكون لنير أبرقلس ؟

كل هذه أسئلة لم ننته إلى جواب عنها^(١) .

وهي مأخوذة أيضاً من نفس المخطوطة التي أخذت عنها جيج أبرقلس في قدم العالم ،

أي المخطوطة رقم ٨٧١ عام بالظاهرة بدمشق .

(١) والأمر به يقال عما ورد في المخطوطة رقم ٥٣٩ شرق ملوش في بول بأ كفورديتلا عن الكتاب هـ — فيها ورد — وتشرناه في ملحق هذا الكتاب ؟ وهو ليس من « الطبييات الصغرى » .

— ٤ —

كتاب معاذلة النفس

أما هذا فكتاب منحول نخله إحدى النسخ لأفلاطون ، ونخله سائرهما لهرمس .
وأول من عني بهذا الكتاب ريسكه I. I. Reiske في ١٧٣٦ ، فترجم إلى اللاتينية
القسم الأول منه اعتماداً على مخطوط مكتبة بلدية ليتسج (في ألمانيا) ، وهو المخطوط
رقم ٢٩٧ / ٢٩ (٢٩) ورقة ٧٣١ ص — ١٥٥ (١) . ولكنه لم ينشر هذه الترجمة ولا تزال
مخطوطة في مكتبة بلدية ليتسج .

ثم جاء فليشر H. L. Fleischer فترجم الكتاب إلى الألمانية بعنوان : *Hermes Trismegistes an die menschliche Seele* « هرمس للثلاث العظائم في مخاطبة النفس الإنسانية » ونشره في « مجلة اللاهوت التاريخي » (٢) ١٠ > (ليتسج سنة ١٨٤٠)
ص ٨٧ — ص ١١٧ . وفي سنة ١٨٧٠ نشر بالبرية وترجم إلى الألمانية القسم الوارد في
مخطوط ليتسج بعد أن راجعه على مخطوط الفاتيكان رقم ١٨٢ عربي (ورقة ١٠٤ — ١٣٢)
ونشر ذلك بعنوان :

Hermes Trismegistes an die menschliche Seele. Arabisch und deutsch, herausgegeben von Prof. Dr. H. L. Fleischer Leipzig, 1870.

ثم جاء أوتو بردهنير — ناشر كتاب « الخيال الخفى » أيضاً — في سنة ١٨٧٣ فنشر
الكتاب من جديد ، وترجمه إلى اللاتينية وزوده بتعليقات ، وختمه بملحق ببعض
المصطلحات الفلسفية ومعانيها ونشر ذلك بعنوان :

Hermetis Trismegisti

Qui apud Arabes fertur,

De Castigatione Animae libellum

edidit, Latine vertit, adnotationibus illustravit

Otto Bardenhewer. Bonnae, 1873.

(١) ورد في ص ٣٥٠ من فهرست تومس Naumann لمخطوطات مكتبة بلدية ليتسج .

(٢) *Zeitschrift für die historische Theologie*

وقد ذكر برذهيفر أنه يوجد الكتاب — فيما يلم — خمس مخطوطات ، إلى جانب مخطوطتي ليتسج والفاتيكان ، وهذه الخمس هي :

١ — مخطوط أبسال (فهرست تورنبرج سنة ١٨٤٩ ص ٣١٢) برقم ٤٨٩ ورقة ٧٦ ب وما يليها .

٢ — مخطوط بون في ألمانيا .

٣ — مخطوط أكسفورد ، مكتبة بول ، مجموعة هنت رقم ٥٨٩ ورقة ٥٠ إلى ١٦٩ ، وهو بخط سرياني (كرشوني) ولكن باللغة العربية .

٤ — باريس برقم ٩٣ ورقة ١٤٢ — ٢٠٣ ب ويقول زوتنبرج فيما كتبه إلى جلدmeister إن المخطوط يبدو أنه من القرن الخامس عشر ؛ وبهذه الأوراق في أوله ووسطه ثم القسم الأخير كله — مكتوب بخط أحدث .

٥ — ليدن برقم ١١٤٨ قارن ورقة ٧١ ب — ١٩٧ .

والمخطوطان الأولان ناقصان ، أما الثلاثة الأخيرة فكاملة .

والكتاب يرد بمئة عناوانات :

١ — في ر هكذا : رسالة هرمس الحكيم الفاضل .

٢ — وفي ع : رسالة هرمس للثلاث بالحكمة .

٣ — ص : رسالة هرمس الحكيم الفاضل .

٤ — و : كتاب رسالة الحكيم هرمس للثلاث بالحكمة .

و يختلف عنها ما يلي :

٥ — المخطوط ل هكذا : كتاب معاقلة النفس لأفلاطون .

٦ — ك : رسالة ارستطيليس الحكيم الفاضل ، ويدعى زجر النفس .

ويرجح برذهيفر العناوانات الثلاثة الأولى ، كما يرجح نسبتها إلى هرمس ، لأن أغلبية المخطوطات تشير إلى ذلك ، ولأن مخطوط ر أقدمها ، بينما لا تقى ينسبها إلى أفلاطون هو أحدثها . ويضيف إلى هذا دليلين :

(الأول) ما ذكره حاجي خليفة (٣- ص ٥٤٠ تحت رقم ٦٨٤٦) : « زجر النفس لهرمس الهرماسة ، مختصر على فصول . أوله : الحمد لفيض العقل الخ » .
 (الثاني) ما أشار إليه السمعاني في « المكتبة الشرقية الكليمنية القانيكية » (III, 1. p. 283, n. 25) وهو أن أبا البركات يشير في كتاب « مصباح الظلمة وإيضاح الخلدية » إلى هذا فيقول : « الفاضل هرمس الحكيم له رسالة يخاطب فيها النفس تشتغل على حكم فلسفية وعظائم روحانية ومقاييس عقلية ، أبوابها أربعة عشر ، وتسمى رسالة الماني » .

ولهذا يرى برذهيثر أن الرسالة إنما هي لهرمس .
 وعنده أن مؤلفها لا بد أن يكون عربياً شرقياً ، ولكن لا يتضح له ما إذا كان مسلماً أو مسيحياً ، أو يهودياً . ويشير إلى أن ريسكه تردد بين هذه الآراء . أما فليشر فقال : « إن مضمون الكتاب يدل على كاتب مسيحي مطلع على الفنومية والأفلاطونية المحدثة وللانوية ، أو التيوصيفيا الشرقية عامة ؛ والأسلوب واللغة يؤيدان ذلك » (ص ٨ من مقلته) . ولكن برذهيثر يرى من غير اليسير أن ينسب الكتاب — أو كله على الأقل — إلى كاتب مسيحي :

(أولاً) لأن فيه مواضع تعارض العقائد للمسيحية .

(وثانياً) أنه على الرغم من وجود مواضع (فصل ٣ : ٥ - ٦ ، راجع « إنجيل يوحنا » : ١٥ ؛ أمحاج ٢ : ٩ الخ) تذكر بمواضع من « الكتاب المقدس » بعديه القديم والجديد ، فإن هذه المواضع من الندرة وضف الصلة ببارات « الكتاب المقدس » بحيث لا تهض دليلاً كافياً .

ولهذا يشك برذهيثر في إمكان نسبتها إلى كاتب مسيحي ؛ ويرى أن من الواجب أن تنسب إلى كاتب مسلم ذي اطلاع على العلوم اليونانية . وله على هذا دليلاً :
 الأول : ما ورد في الفقرة قبل الأخيرة من الفصل السادس : « لأنه قد يمكن أن يخلى الرجل زوجته فتقطع علاقه منها ، ولا يمكنه . . . » (ص ٨٢ س ١٠ من كتابنا هذا)
 فهذا أمر يقره المسلم ولا يقره المسيحي .

الثاني : أن الفصل ١ فقرة ٧ ، والفصل ٨ فقرات ٦ - ٨ فيها آثار لمسلم الكلام الإسلامي (ص XVI من مقدمة بردنيشر) .

أما عن موطن المؤلف فإن فليشر يرى أن الأسلوب واللغة « يومئذ إلى مصر » ؛ ولكن بردنيشر يرى أن هذه القضية في حاجة إلى فضل تأييد ، لأن تاريخ العربية ليس من الواضح بحيث يدلنا على المواطن التي أُلِّفَتْ فيها الكتب .

لكن متى عاش المؤلف ؟ إن حاجي خليفة توفي سنة ١٠٦٩ هـ (= ١٦٥٨ م) . وتوفي قبله أبو البركات لأنه عاش في القسم الأول من القرن الثامن (الرابع عشر الميلادي) وابن أبي أصيبعة توفي قبلهما ، في سنة ٦٦٨ هـ (= سنة ١٢٧٠ م) ؛ ومعنى هذا أن المؤلف عاش قبل منتصف القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) . على أنه يبدو أن مخطوط (= الفاتيكان) أقدم من تاريخ حياة ابن أبي أصيبعة بكثير ، مما يجعلنا نتقدم بسن المؤلف إلى ما قبل القرن السابع الهجري .

تلك هي النتائج التي انتهى إليها هؤلاء الباحثون في هذا الكتاب .

وعندنا أن رأى فليشر في تحقيق من هو مؤلف الكتاب أقرب إلى الصواب :

(أولاً) لأن الحجة الأولى من حجج بردنيشر الخاصة بتخليه الرجل زوجته ، ليست مقنعة ، إذ في وسع المسيحي أيضاً أن يتصور إمكان أن يخلى الرجل زوجته وتقطع علاقته منها ، خصوصاً وهو يضع ذلك في عبارته هنا على نحو يشعر بأنه وإن كان ممكناً فهو عسير ؛ ولا ينظر في بال المسلم أى عسر في هذه المسألة . وإن فن كلامه يشعر بأنه يرى حرباً أو عسراً في أن يخلى الرجل زوجته ، وهذا المخرج أو العسر من الطبيعي أن يصدر عن مسيحي ، لا عن مسلم .

(ثانياً) أن ما أشار إليه من مواضع (ص ٥٦ - ص ٥٨ ، ص ٩٠ - ص ٩١) ليس فيها بالضرورة آثار لمسلم الكلام الإسلامي ، بل هو من كلام المظلمين على الفلاسفة ، لا علم الكلام بخاصة ، لأنه كلام في الأنبياء والملاهيئات والأجرام والناصر وجرم الفلك والأنوار الصافية وجوهر النفس وعالم الكون والفساد والحركات الفلكية — وكل هذه أمور تتصل

بالفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة ، ولا تتصل — إلا صلة واهية بعيدة — بـ
الكلام الإسلامى .

ولهذا لا نرى رأى برزنيهر .

فهل نرى رأى فليشر كما هو ؟ أى أن مؤلفها كاتب مسيحى على اطلاع على الفنوصية
والأفلاطونية المحدثة والماتوية واليصوصفيا الشرقية عامة ؟

نحن أميل إلى أن نعدّ الكتاب من العهد الملىنى المتأخر ، أى قبل الإسلام ، فيما بين
القرنين الثالث والخامس الميلاديين ، وأنه أثر من آثار الهرمسية التى غزت الفكر اليونانى
المتأخر ، وأن كاتبه ليس بالضرورة نصرانياً ، بل يمكن أن يكون وثنيًا زاهدًا مؤمنًا بالأفلاطونية
المحدثة والفنوصية ؛ فالكتاب إذن يدخل فى باب « الأدب الهرمسي » *littérature*
*hermétiq*ue الذى انتشر انتشاراً هائلاً وبشر أسماء أصحابه ، بل نسب إلى هرمس ، وهو
اسم مجهول عام غامض ، وذلك فى فترة انحلال الفكر القديم .

ونحن نشتره هنا عن تسعة مخطوطات ذكرناها ص ٥١ ، وسنصف بالتفصيل خمسة منها .



كتاب الروايع

والكتاب الأخير فى مجموعتنا هذه هو كتاب الروايع المنسوب إلى أفلاطون .

وهو كتاب منحول قطعاً ، وفى علم الصنعة أى الكيمياء القديمة التى يراد منها تحويل
المعادن الخسيسة إلى معادن شريفة ، وخصوصاً إلى معدن الذهب . وقد زعم واضع أنه
لأفلاطون ، وشرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار ثابث بن قرة . ولهذا ترى ثابت بن قرة
يتوجه بالأسئلة إلى أحمد بن الحسين بن جهار بختار ليكشف غوامض ما ورد فى كتاب
أفلاطون ، فيتمتع أحمد ، ثم ما يلبث أن يلجى رغبة ثابت .

وصاحب الكتاب يورد فيه أسماء كلها خيالية : فيزعم أن لأفلاطون تلميذاً يسمى
أومانطس (ص ١٢٢) وأن له كتاباً يسمى « ديالغون » وفيه مقالات بشرح هنا إلى السابعة

منه (ص ١٢١) ويذكره مرة أخرى (ص ١٢٨) على أن فيه أشكالا ، وأنة ردّ فيه على
إبرخس القلبي للشهور ، كما يذكر أبليس التجار (ص ١٢٨) وبطلميوس القلوبي
(ص ١٢٨) ؛ كما يذكر تليذاً آخر لأفلاطون باسم غلوقن ، والاسم مأخوذ من محاورات
أفلاطون ، ولكنه ينسب إليه هنا كلاماً في علوم الصنعة (ص ١٥٣) ، كما يورد ذكر أهل
لوزيا وهم جماعة من مجاورى اليونانيين (ص ١٧٧) ويورد لهم آراء في التثنية والتلطيف إلخ .
وكل هذا يدل على أن واضع الكتاب لم يكن يارعا حتى في تزييف عمله . ولعله لم يكن
يعنيه شيء من هذا ، لأنه كان يصد ما هو أهم وهو امتنبت الذهب كما تستنبت النباتات !
وقد ترجم الكتاب إلى اللاتينية فانتشر انتشاراً واسعاً جداً . ويرى برتو أن هذه
الترجمة اللاتينية تمت حوالى سنة ١٢٠٠^(١) . ويوجد من الترجمة اللاتينية المخطوطات
التالية^(٢) :

- ١ - دجبي Digby رقم ٢١٩ ، من أواخر القرن ١٦ ، ورقة ١٢٠ - ١٤٣ .
- ٢ - سان ماركو رقم XVI,2 من القرن ١٤ ، ورقة ٤٣ - ٤٦ .
- ٣ - سان ماركو XVI,3 ، من القرن ١٥ ، ورقة ٢٩١ - ٣٠٣ .
- ٤ - مكتبة جامعة بولونيا Bologna برقم ١٣٨ ، من القرن ١٥ ، ورقة ٢١٦ ب -
٢٢٦ ب .

٥ - مكتبة جامعة بولونيا أيضاً برقم X ٢٧٠ من القرن ١٥ أو ١٦ ، ورقة ١١٨٥ .
هذا وقد نشرل . زتزر^(٣) الترجمة اللاتينية سنة ١٦٦٠ . ومن الذين تناولوه بالبحث : برتو في
« الكيمياء في العصور الوسطى » (١ ص ٢٤٧ - ص ٢٤٨) ، واشتينشيدر
(« الترجمات العربية عن اليونانية » ص ٢٧) ، وثورنديك (« تاريخ السحر والعلم
التجريبي » ٢ ط ٢ ص ٧٨٢ - ص ٧٨٣) ، وياول كراوس « جابر بن حيان » (ج ٢

(١) Berthelot (1898) II, 398 ؟ وراجع Lippman (1919), p. 480

(٢) راجع لين ثورنديك « تاريخ السحر والعلم التجريبي » ج ٢ ص ٧٨٢ ؛ ط ٢ ، نيويورك
سنة ١٩٢٩: ١٥١-١٥٠ ، p. 101-190. L. Zetzer, in *Theatrum Chemicum*, Argentorati MDCLX, vol. V, p. 101-190.
Platous quatuor cum commento Hebrahabet Hamed explicatus ab Hestole.

ص ٥١). أما برتوليفرى أن الكتاب « كتاب يهودى ». أما اشتينبير فذكر مخطوطى الكتاب (ليند برقم ١٤٣١ ، ومنشن برقم ٦٤٩) وأنه شرحه أبو العباس أحمد بن الحسين على هيئته حوار مع ثابت بن قرّة ، وقال إن هذا الشارح مجهول ، واسمه شبيه باسم عيسى ابن صهر بنجت مترجم جالينوس واسم سُبُخْت (سويرس سُبُخْت) . وفى نهاية المقتاتين الثانية والثالثة وفى أول الراجعة يذكر اسم اسطوميناس المترجم . ويرى كراوس أن اسم ثابت ، وإن كان مشكوكاً فيه ، فإنه يدعو إلى الظن بأن أمثال هذه الكتب للنسوبة إلى أفلاطون كانت منشورة فى دوائر الحرائين فى بغداد .

وستفرد لهذا الكتاب دراسة خاصة فى بحث عن « أفلاطون المتحول فى العريّة » .

— ٦ —

وصف المخطوطات

(١) مخطوط كتاب « الخبير المحض » :

رقم ٢٠٩ من مكتبة يوليوس بليدن

- ١ — مجلد صغير منظم بنلاف خفيف ، يقع فى ٢٩ ورقة قبلها ورقة بيضاء .
- ٢ — المخطوط نسخى قديم كبير واضح ، ولكن الخبر باهت نوعاً ما ، ولكنه على ذلك واضح يقرأ بكل سهولة . خال من علامات الضبط والإعراب .
- ٣ — طول المخطوط فى الصفحة ١٢٦ سم ، عرض السطر ٩ سم ؛ عدد الأسطر فى الصفحة ١٣ سطراً . مقاس المجلد ١٢٨ سم × ١٦٨ سم .
- ٤ — يبدأ هكذا بغير صفحة عنوان :

« بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى إلا بالله »

كتاب الإيضاح لأرسطوطاليس

فى الخبر المحض قال

كل علة أولية فعلى أكثر قبضاً على مملوها .. » .

٥ — ينتهي هكذا: « .. غير الواحد الحق الأول ، مبدع الوحدايات ، مفيد غير مستفيد كما بينا . والسلام . تم » ما وجد من هذا المرض . والحد لله أولاً وآخر كما هو أهله ومستحقه . وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين » .

٦ — ورد التاريخ في آخرها هكذا : « وفرغ من نسخه ليلة السبت الرابع والعشرين من ذى الحجة من سنة ثلاث وتسعين وخمسة » .

ووردت مقابلة في آخره هكذا : « بلغ مقابلته معي الأربعاء رابع عشر ربيع الأول سنة أربع وتسعين وخمسة وبنزلى للفصلين ... (غير مقروء) الأخيرين » . وتمتها ووردت كلمة : « اللطيف » !

٧ — على المخطوطة هوامش صغيرة قليلة أوردناها في مواضعها .

٨ — ورد في بعض اللواضع تصحيحات على صلب النص بقلم أسود غامق جرى على الكلمات الباهتة ، وبعض التصحيحات غير وجيهة ، وبعضها الآخر أخذنا به حسبما نهينا في الهوامش .

(ب) مخطوط كتاب « السروايع »

المخطوط رقم ٦٤٩ عربي في منشأ ألمانيا

١ — يقع في مجلد مقاس ١٧٨ × ٢٥٢ سم ، مسطرة الصفحة ٢٥ سطراً عرض السطر ١٢٢ سم ، طول للكتوب ١٨٤ سم . عدد الأوراق ٣٩ يتلوها ورقة بيضاء .

٢ — الخط نسخي ، قليل النقط جداً ؛ « قال » مكتوبة بالأحر دائماً لاستهلال كلام أفلاطون أو كلام أحمد بن الحسين بن جهار بخيار ، أو كلام ثابت بن قرة . والخط واضح ، لولا إهمال النقط .

٣ — الصفحة الأولى : ورد فيها :

(١) عنوان باللاتيني هكذا *Dialógus de Alchymia Platoni adscriptus* ،

أى : « محاوراة في الكيمياء منسوبة إلى أفلاطون » — والعنوان من وضع مفرس المكتبة . وإلى جواره الرقم 840 ونمته 115 .

(ب) « العلم علان : علم الأبدان وعلم الأديان » — وردت مكررة مرة ثانية ، وورد نصفها الأول مكرراً أيضاً في الصفحة عينها .

(ح) في مواضع متفرقة من الصفحة ورد : « يا على » في داخل دائرة ، « النلة لله تبارك » ثم كلمات بالفارسية : « دزين زمانه رفيق كه خال له ملك » .

٤— يبدأ هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم . كتاب الرواييع لأفلاطون شرح أحمد بن الحسين بن جهار بخمار ثابث ا < بن قرة > » والكلمات الناقصة مقطوعة عند التجليد .

٥ — في الجلد كتابان : « كتاب الرواييع من ورقة ١ ب إلى ٣٦ ا ، ثم رسالة صغيرة لأحمد بن علي الاسنابادي من ورقة ٣٦ ب إلى ٣٩ ب .

وتتبعي الرسالة الأولى هكذا . « ثم الرابع من أراييع أفلاطون ، وتم به الكتاب . والحمد لله وحده » .

والرسالة الثانية تبدأ هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم . قال الإمام فخر الشريعة قدوة الحكماء إمام المحققين أحمد بن علي الاسنابادي قدس الله روحه : لما كانت القول متطابقة والألباب متوافقة على أن العلم أفضل السعادات وأكمل السكالات ، وأن أصحابه أحسن الناس شمراً ... »

وتنتهي هكذا : « هذا هو العلم اللاهوتي العظيم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى والراسخون في العلم والحمد لله رب العالمين » .

وهي رسالة في الإلهيات الكونية .

٦ — المخطوط بغير تاريخ ، ولكن يظهر أنه قديم . وقد ذكر فلمنشتاد Widmanstad والكتاب كان ضمن مكتبته ، أن هذا المخطوط كان ضمن مكتبة الفاتيكان^(١) .

(١) يوجد من هذا الكتاب مختصر في عشر ورقات في المخطوط رقم ١٤٣١ في ليدن بعنوان : « كتاب شرح الرواييع التي لأفلاطون شرح أحمد بن الحسين بن جهار بخمار بمسألة ثابت بن قرة الحرائفي السنية الرومانية والتم الإلهي » ؟ وواضع من المخطوط أن هذا الوضع منه غير كامل . وقد راجعناه على المخطوط الأصلي ، عثووط منتن ، وأثبتنا الاختلافات المهمة .

(ح) مخطوطات كتاب « معاذرة النفس »

— ١ —

المخطوط رقم ٤٦ عربى بالمكتبة الأهلية بباريس

(ص)

١ — مخطوط يتضمن الرسائل التالية :

- (١) ورقة ٣ — ٥٦ ب : أمثال سليمان بن داوود من « العهد القديم » .
 (٢) ورقة ١٥٧ — ١٨٠ : كتاب قوهلت وهو « الخطاب الجامع » للنسوب إلى سليمان من أسفار « العهد القديم » أيضاً .
 (٣) ٨٠ ب — ٨٨ ب : « وصية لقمان الحكيم لولده عند مماته » .
 (٤) ٨٨ ب — ١٩٠ : « يسير من قول يشوع بن شيراخ الحكيم ، وصية أيضاً لولده » .
 (٥) ٩٠ ب — ٩٢ ب : « وقال سقراط الحكيم لولده فى حسن الخلق ... »
 ووصايا للتلاميذ وتحذيرات من نوائب الزمان .
 (٦) ١٩٣ — ١١٨ ب : مقتطفات « من كلام الحكماء » ، إذ جمعنا الورد من الشوك ربحاً للسامعين » ، ويشمل ٤٧ قطعة .
 (٧) ١١٩ — ١٤١ ب : « خبر القديس الجليل زوسيا » وسيرة الطوبانيين .
 (٨) ١١٤٢ — ٢٠٣ ب : « رسالة هرمس الحكيم الفاضل فى معاذرة النفس ... »
 وهى رسالتنا هذه .
 (٩) ١٢٠٤ — ٢١٤ ب : « موعظة الكهنة التى تقرأ فى الرابع والعشرين من
 هاتور لأبونا القديس أنبا سويوس أسقف الأشمونين المعروف قبل رهبانيته بأبوالبشر ابن الفقهم
 السحاب المصرى » .

وهذه كلها بخط واحد ومن ورق واحد ؛ ولكن المجلد يتضمن إلى جوارها مجموعة أخرى مجلدة معها ويفصل بينهما ورقتان يضاوان . وهذه المجموعة الأخرى تتضمن :

- (١٠) ٢١٧ ب — ٢٨٤ ب : « أخبار سكندس الحكيم وسبب خرسه (ص : خرسه) لسانه عن الكلام إلى حين مماته بسلام الله آمين ! » ثم ما كتبه في اللوح الملك (هادريانوس) وحكمه وما جرى له في أيام حياته . وفيها مواضع ناقصة بيضاء .
- ٢ — المخطوط مسيحي ، ليس فيه تاريخ ، ولكنه ورد في آخر الرسالة الأولى تمليك هكذا : « هذا الكتاب المبارك ملك صليب ابن القس وهبه الأزور ، اشتراه ليقرى (ليقرأ) فيه » .

٣ — بالصفحة ١٣ سطرًا ، مقلد المكتوب في الصفحة ١٣ × ٨٥ سم تقريبًا ، وحجم الورق ١٨ × ١٣ سم ؛ والمخطوط نسخي كبير واضح منقوش غالبًا ، خالٍ من الضبط ؛ والورق قديم سميك .

٤ — المخطوط جيد ، وهو عندنا خير المخطوطات كلها .

— ٢ —

المخطوط رقم ٤٨١١ بالمكتبة الأهلية بباريس

(س)

١ — هذا المخطوط يتضمن :

- (١) ١ ب — ٥٦ ب : « كتاب البستان وقاعدة الحكماء وشمس الآداب » وهو مختارات من أقوال بعض الحكماء ومن الأخبار والأمثال ومحاسن الآداب : سليمان (١٤) ، أفلاطون (١٦) ، ديجانيس (٥ ب) ، أرسطاطاليس (٥ ب) ، سقراط (٥ ب) ، هرمس (٦ ب) ، أركوسيس (١٠ ب) ، فيثاغورس (١٢ ب) ، قس بن ساعدة (١٢ ب) ، جالينوس (مختارات من كتابه في أخلاق النفس ١١٤ — ١١٦) ، اغريغوريوس (١١٦) ، سلوانيس (١١٦) ، ديمقراطس (١٨ ب) ، بطليموس (١٤٨) ، كسرى

(٤٩)

(٤٩ ب) ، وتتوارد أقوالهم في مواضع عدة ، فضلاً عن أقوال عديدة غير منسوبة إلى قائلها .

(٢) ١٥٧ — ٧٩ ب : مختارات أخرى من كلام الحكماء ، ويتلوها تفسيرا ، وهي حكايات منسوبة إلى فلاسفة دون تعيين أسمائهم ، ثم تأويل لمخزاها . يقول في آخرها : « كل ما وُجد من كلام الحكماء قبطياً فسر عربياً بدير القديس أنطونيوس ، صلته معنا » (٧٩ ب) . ثم كلمة دعاء للناسخ قال فيها : « اذكر يا رب عبدك الحقير بشارة جرجس ، واسأل كل من اطلع عليه أن يدعو له بنفراخ الخطايا والذنوب ، بشفاعته الشهداء والقديسين » .

وهذه الرسالة هي رقم ٦ في المخطوط رقم ٤٩ بالمكتبة الأهلية بباريس التي وصفناه قبل هذا .

(٣) ١٨٠ — ١٢٩ ب : « رسالة مقسومة إلى هرمس الحكيم في معاتبة النفس ورجوعها عن الأمور السفلية ... » — وهي رسالتا هذه . وآخرها : « تم وكل رسالة هرمس الحكيم بخير ، والسيح لله دائماً أبداً » .
(٤) ١٣٠ — ١٤٩ : وصايا إلى ولد .

(٥) ١٤٩ — ١٥٣ : « فصول مختارة من الكتاب الذي ألّفه الوزير الأهوازي ونعته بروضة القول والأفكار ، ونزهة الأسماع والأبصار ، ويعرف بكتاب القلائد والقرايد (من : القرائض) » .

(٦) ١٥٣ — ١٧٦ : حكايات عن بعض القديسين للصيرين ومواعظ ، وآخرها ناقص ويتلوه أبيض يشمل معظم الصفحة والصفحة التالية .

(٧) ١٧٧ — ١٨٨ : أقوال لبعض الأنبياء والحكماء : مار إسحق (١٧٧ — ١٨٨) ، وفي آخرها : « تمت الرسالة الثالثة من كلام مار إسحق في الزهد والرهبة » .

(٨) ١٨٨ — ١٩٤ : « من كلام زين بن سمعون طنبوتيه في الرهبة » . وفي آخره : « تمت الرسالة الثانية من كلام مار إسحق » .

(٩) ١٩٤ ب — ٢٠٧ ب : « الرسالة الثالثة من كلام مار اسحق في الزهد تأليف حنون بن عمر بن يوحنا بن الصلت » .

(١٠) ١٢٠٨ — ٢١٠ ب : « قال بعض الآباء للكافرين ... » ، و « ألقاظ مختارة من منطق الحكماء والفلاسفة » .

٢ — خاتمة الفراغ منه هكذا : « وكان الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك في يوم الأحد المبارك السابع عشر من شهر برمودة القبطى سنة ألف وأربعمائة وأربعين للشهداء الأقطار ، رزقنا الله بمقبول طلباتهم غفران خطايا . آمين ! كيريا ليصون ! أيلويا ! » .
وهذه السنة توافق سنة ١٧٢٣ ميلادية ، وسنة ١١٣٧ هـ

٣ — المخطوط قبطى ، كثير التحريف والتصحيح ، قليل العناية بالضبط .

٤ — يتفق مع مخطوط ص (باريس عربى ٤٩) اتفاقاً تاماً ولعله نقل عنه أو كان أصلهما واحداً ، ولم يختلفا إلا فى مواضع نادرة أشرتنا إليها فى الهوامش .

٥ — مسطرته بين ١٢ و ١٤ سطراً ؛ وانلخط ثلث كبير ، منقوط ، والعنوانات بالأحر ؛ ويظهر أن ناسخه هو المذكور فى ورقة ٧٩ ب ، أى بشارة جرجس ، وإن لم يذكر ذلك صراحة هنا ولا فى الخاتمة . ومقاس المکتوب فى الصفحة ١٧ × ١٠ ١/٢ سم ، ومقاس الوزن ٢٢ × ١٦ سم ، والورق غليظ جيد .

— ٢ —

المخطوط رقم ٢٩٧ [W. K. 29]

فى ليحنج بمكتبة البلدية (ع)

Bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis

١ — يتضمن هذا المخطوط ثلاث رسائل :

(١) ١ ب — ٦٣ م : « كتاب من حواش على زلمير داود ، إخراج ابن الفضل »

ويتضمن مواضع مستخلصة من بعض الزامير يتلوها تفسير مسيحي .

(٢) ١٦٤ — ٦٩ ب : في منافع طبية وغيرها .

(٣) ٧٣ ب — ١٥٥ ب : « رسالة هرمس للثلاث بالحكمة » في ستة فصول .

٢ — المخطوط يتضمن ١٥٥ ورقة (والأوراق من ٧٠ إلى ٧٢ بيضاء) ، بخط نسخي .

— ٤ —

المخطوط رقم ٤٨٩ في أبلالا

(٥)

١ — يتضمن هذا المخطوط ما يلي :

(١) ١ — ٣١ : « رد جواب على بابارومية التي أرسله مع باطشتا تلميذه إلى الأب السيد البطريرك يواكيم بمدينة دمشق ، وصفه تلميذه الأب السيد المطران كير أنسطاسيوس للرمنيقي ، مطران مدينة طرابلس وصور وصيدا وبيروت وما يليها » .

(٢) ٣١ — ٤٨ : رسالة في تنصير اليهود ، ناقصة من أولها ، كتبت سنة ١٧٥٦ م

(٣) ٦٠ ب — ١٧٦ : « رسالة عقلية أنشأها بولس الراهب والتقيس الفاضل الكامل أسقف صيدا الأنطاكي » ؛ وفي آخرها تاريخ نسخها سنة ١٧٥٦ م .

(٤) ٧٦ ب حتى نهاية المخطوط : « كتاب رسالة الحكيم هرمس للثلاث بالحكمة »

٢ — المخطوط في ٩١ ورقة ، ١٦ سطرا بخط نسخي متوسط ولكنه واضح .

— ٥ —

المخطوط رقم ١٨٢ في القاتيكان (روما)

١ — رقمه القديم ١٥٣ القاتيكان ، ورقه الحديث ١٨٢ . وهو أشتت مجموعة في

مجلد واحد .

(١) كتاب الطب الروماني للحميد بن زكريا الرازي ، وقد نشره بولس كراوس في

« رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » في القاهرة سنة ١٩٤٠ اعتماداً على هذا المخطوط ويقع من ورقة ١ب — ٤٦ع .

(ب) « كتاب تهذيب الأخلاق تأليف الحكيم الأجل الفاضل أبي زكريا يحيى بن عدي » — وفي الهامش عند هذا اللوضع بنفس القلم : « ذكر أن مصنفها أبو الحسن بن الحسن بن الهيثم » . ويقع من ورقة ٤٧ب — ١١٠٣ ، وينتهي هكذا : « وهذا حين يحتم القول في تهذيب الأخلاق . والحمد لواهب العقل ، والسبح والجد له دائماً أبداً . وكان الفراغ من قله نهار يوم الخميس الخامس عشر من شهر أشتير سنة ألفو (اقرأ : ألف) وسبعة عشر للشهداء الأطهار . وناقله المسكين بخطاياه ... » .

تاريخ نسخ هذه الرسالة هو سنة ١٠١٧ للشهداء وهي تقابل سنة ١٣٠٠ ميلادية وسنة ٧٠٠ هجرية . ولما كانت مكتوبة بنفس الخط الذي كتبت به رسالة هرمس ، فلا بد أن يكون هذا التاريخ هو أيضاً تاريخ نسخ رسالة هرمس .

ورسالة يحيى بن عدي هذه قد طبعت في بيروت سنة ١٨٦٦ ، وفي القاهرة سنة ١٨٩١ م وسنة ١٣١٧ هـ ؛ ونشرها جرجس فيلوثيوس عوض في القاهرة سنة ١٩١٤ . ونوه بها الأب لويس شيخو في « أعمال مؤتمر الشرقيين الدولي للتحقق في باريس سنة ١٨٩٧ » القسم الثالث ص ١٢٥ . راجع بروكلن GAL للملحق ١ ص ٣٧٠ .

(ج) رسالة هرمس الحكيم في معاتبة النفس . وقد بتر المخطوط عند أوائل الفصل السادس ؛ وبهذا انتهى المخطوط الحقيقي الأصلي . ولكن أضيف إليه بعد ذلك ما يلي :

(د) « حكم أولها : « كان سليمان أعظم الملوك ، وفي كبره أمكن قلبه نسأوه . — حين ابتلى أيوب بأولاده وماله لم يقو عليه الشيطان ، لكن جلب عليه السلاح الذي أظنني به آدم ؛ فقالت له امرأته : جاذف على الله ومث ؛ فلم يقبل مشورتها ... » ونقول من « كتاب تمار البصري » — وتشرق ورقة ١٣٣ — ويتلوها (برقم ١٣٣ أيضاً) تنمة كلام أوله : « وكأنكم لا تسمعون ! ما للأطفال يسلبون وكأنكم راقدون ! ما للشبان ينهبون وأتم لا تصفون ! ما للشيوخ ينهبون وكأنكم مخلصون ... » ويستمر حتى ١٣٨ . وهذا القسم

مقيم لأن الكلام يتصل من نهاية ١٣٣ حتى أول ١٣٩ . ويتلو ذلك (في ترقيم المخطوط ورقة ١٣٤) مقتطفات « من جملة رسالة القديس يوحنا القانوني إلى الأب سويرس بطريرك أنطاكية » وتتضمن أقوالاً لبعض القديسين وحكايات وبعض كلام يوحنا الذهبي الثم ، وينتهي ذلك عند نهاية ورقة ١٤٠ ب . ثم يتلو ذلك حكم وأقوال القديسين أيضاً منهم « يوحنا الذهبي الثم » (هكذا ورد اسمه في المخطوط في هذا الموضع ورقة ٤١ ب س ١ ، وهو الأصح — من الناحية العربية — من قولم : « يوحنا فم الذهب ») . ثم ترد رسالة كتبها « بعض الآباء إلى تلميذ له ترك الديارات وأقام بالمدينة برهة » وتستمر من ورقة ١٤٤ ب حتى ١٤٥ ب . ثم خطبة وموعظة للقديس ماري أفرام السرياني « وتستمر حتى ١٤٧ ب ، ثم « اعتراف بسلامة » له أيضاً من ١٤٨ إلى ١٥٠ ب ؛ ثم « عظة في الورع » له أيضاً من ١٥٠ ب إلى ١٥٣ ب . ثم يتلو ذلك : « دعاء وصلاة وإتهال من قول كيرلس من بطاركة الإسكندرية » وإلى جوار عناونها كتب : « ليست هذه الصلاة للراهب الصفي ، والظاهر أنها مستنبطة من كلام كيرلس وصلاته » . ويقع من ١٥٤ إلى ١٥٨ . ويتلو ذلك « رسالة كتبها القديس نيكس إلى بعض الإخوة » وتستغرق ثلثي ص ١٥٨ ب . ويتلوها « صلاة وعظة للقديس ماري يعقوب ، أسقف مدينة سروج » وتستمر من نهاية ١٥٨ ب حتى أول ١٦٢ . ويتلوها « صلاة داود بن ايتا لأجل خطيئته » ورقة ١٦٢ حتى ورقة ١٦٣ . وبذلك انتهى المخطوط دون ذكر تاريخ ولا ناسخ .

٣ — في نهاية المخطوط ورقة رسم فيها إطار ورسم ليكون نموذجاً للصفحة الأولى من مخطوط : أين يكتب عنوان الكتاب ، ثم مؤلفه ثم يرسم من كُتِب . والنموذج قبيح ضئيل الحظ من الفن ، ولكنه يمثل مرحلة من مراحل تزيين أوائل المخطوطات للمسيحية .

٤ — تبتلى رسالة هرمس هكذا : « بسم الله ضابط الكل . نتلى — بمحونة الرب سبحانه — بكتب رسالة هرمس الحكيم الفاضل . معاتبه النفس ورجوعها عن الأمور السفلية ، وحضها على طلب ما يلائمها ويشاكلها من الأمور العلية ، وقسرها عن ما يؤذيها ويوقسها ، وحضها على ما فيه استقامتها وصلاحها . وأوضح الدلائل والبراهين على ما شرحه من ذلك .

« بسم الله الخالق والحي الناطق . أول الرسالة . يا نفس تصوّري وتمثلي ما أنا مورده لك من المعاني العقلية ... »

وكما قلنا انقطع المخطوط عند قوله في الفصل السادس : « يا نفس ! إن الأصناف الشريفة ترد من علمها إلى عالم الطبيعة وروود مختبرة له . فإذا استملت الآلات التي تشافه بها الطوم والروائح والبصرات » . وها هنا ينتهي المخطوط في القسم المتصل بهذه الرسالة . وخط هذه الرسالة نسخي كبير واضح جداً ، خال من الشكل .

وتتفق قراءتها مع (مخطوط ليتسج ، مكتبة البلدية رقم ٢٩٧) تمام الاتفاق كما هو واضح من الجهاز النقدي . ولها قيمة في تثبيت النص ليست كبيرة .

وتاريخها كما قلنا هو تاريخ رسالة (ح) أى سنة ١٠١٧ للشهداء ، وتبادل سنة ٧٠٠ هـ وسنة ١٣٠٠ م .

وبها مشاهد تصحيحات قليلة عن نسخ أخرى .

ومسطرة هذه الرسالة اثنا عشر سطراً ، وطول السطر ٩ سم ، وطول المکتوب في الصفحة ١٢ سم . والورق غليظ جيد . وعليه ترقيم بالحروف القبطية وآخر حديث بالأرقام الأفريقية . وعنوانات الفصول والنقط بين الجمل مكتوبة بالحبر الأحمر .

— ٧ —

وقد زدونا هذه النشرة بملء فهرس :

١ — فهرس للمواضيع للتناثرة بين كتاب « الخير الحض » وكتاب « التأولوجيا » لأبرقلس حتى يتسنى بيان الأصول التي أخذ عنها كتاب « الخير الحض » . وفي عزمنا أن نترجم كتاب « عناصر التأولوجيا » لبرقلس هذا من اليونانية إلى العربية ، وهناك تناول مذهب برقلس الفلسفي بالتفصيل ، ونترجم على ضوءه القليل في أفكار ومذاهب الفلاسفة للمعين ،

(٥٥)

٢ - فهرس بالمصطلحات الواردة في كتاب « الخبير المحض » ونظائرها الواردة في الترجمة اللاتينية لهذا الكتاب ، حسب نشرة روبرت استيل ، وهي أحدث نشراته .

٣ - فهرس بالمصطلحات الواردة في كتاب « حجج برقلس في قدم العالم » ونظائرها في الأصل اليوناني ، ثم مقابلاتها اللاتينية في ترجمة جسر مرنشلو التي ترجع إلى عصر النهضة .

وقد أردنا بفهارس المصطلحات هذه أن نسهم في البحث عن المصطلح الفلسفي الإسلامي وأصوله اليونانية ونظائره اللاتينية في المصور الوسطى .

وفي اعتقادنا أن هذه النصوص تكشف عن جانب من أخطر جوانب الفكر الإسلامي ، جانب الأفلاطونية المحدثة التي ثبتت للشائبة الأرسطية وزاقتها في فضل تكوين النظرة الفلسفية للمسلمين في العصر الوسيط ؟

عبد الرحمن بروي

سنة ١٩٥٤ -

لينن ، ملشن
باريس ، روما
دمشق

كتاب
الإيضاح في الخير المحض
لأرسطوطاليس

ل = مخطوط ليدن برقم ١٤٣٤ (= رقم ٢٠٩ من مكتبة يوليوس)
ب = نشرة أوتو برذنهيتر في Otto Bardenhewer في فريبرج إم برينجلو سنة ١٨٨٢

[١١] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وما توفيقى إلا بالله

كتاب الإيضاح لأرسطوطاليس

فى الخير المحض

— ٩ —

قال : **كُلُّ عِلَّةٍ أَوَّلِيَّةٍ** فعلى أكثر فيضاً على معلولها من العلة الكلية^(١) الثانية . فإذا رُفِضَتْ **< العلة^(٢) >** الكلية الثانية قوتها عن الشيء ، فإن العلة الكلية الأولى لا ترفع قوتها عنه ، وذلك أن **< العلة^(٢) >** الكلية الأولى تفعل فى معلول العلة الثانية قبل أن تفعل فيه العلة الكلية الثانية التى تليه . فإذا ضلّت العلة الثانية التى تلى المعلول لم يستغنِ فعلها عن العلة الأولى التى فوقها . وإذا فارت **< العلة^(٣) >** الثانية للمعلول الذى يليها لم تفارقه العلة الأولى التى فوقها ، [١ ب] لأنها علة لعلته . فالعلة الأولى إذن أشدُّ علةً للشيء من علته القريبة التى تليه .

ونحن مُتَمَلِّكُونَ ذلك بالأنية والحى والإنسان ، وذلك أنه ينبغي أن يكون للشيء^(٤) **أُنْيَةٌ** أولاً ثم **< يكون >** حياً ثم إنساناً . « **الحى** » هو علة الإنسان القريبة ، و « **الأنية** » هى علته البعيدة : « **فالأنية** » أشدُّ علة^(٥) للإنسان من « **الحى** » ، لأنها علة له « **حى** »^(٦) الذى هو علة للإنسان^(٧) . وكذلك إذا جملت النطق علة للإنسان^(٨) ، كانت الأنية أشدُّ علة للإنسان^(٩) من النطق لأنها علة لعلته . والدليل على ذلك **< أنه >** إذا رُفِضَتْ القوة الناطقة « عن الإنسان لم يبق إنساناً وبقى حياً متنفكاً حساساً ؛ وإذا رُفِضَتْ عنه « **الحى** »

(١) س : الثانية الكلية . وقد أثبتنا كما ترى ، وهو أوضح لهذا أخذنا بصحيحه .

(٢) العلة : أضافها ب .

(٣) يصححه برذهيثر : العلة ، ولا داعى لهذا التصحيح .

(٤) فوقها تصحيح بخط حديث : علة . س : الانسان .

(٥) س : لا علة لحي .

(٦) س : الإنسان .

[١٢] لم يبق حيًّا ويبقى أتياً^(١)، لأن الأنية لا ترتفع عنه، ويرتفع «الحى» لأن العلة لا ترتفع بارتفاع معلولها؛ فيبقى الإنسان أتياً؛ فلذا^(٢) لم يكن الشخص إنساناً كان حيواناً، وإن لم يكن حيواناً كان أتياً فقط.

فقد بان ووضح أن العلة الأولى البعيدة أكثر إحاطة وأشدّ علةً للشيء من علته القريبة^(٣). من أجل ذلك صار فعلها أشدّ لزوماً للشيء من فعل علته القريبة. وإنما صار هذا على هذا لأن الشيء إنما يفعل أولاً من القوة البعيدة^(٤)، ثم يفعل ثانياً من القوة التي هي دون الأولى، والعلّة > الأولى^(٥) < قد تُمين العلة الثانية على فعلها، لأن كلّ معلول علةً تفعله العلة الثانية والعلّة الأولى^(٦) أيضاً لكنها^(٧) تفعله بنوع آخر أعلى وأرفع [٢ ب]. وإذا رفضت العلة الثانية > عن^(٨) < معلولها لم تفارقه العلة الأولى، لأن فعل العلة الأولى أعظم وأشدّ لزوماً للشيء من فعل علته القريبة. وإنما ثبت معلول العلة الثانية بقوة العلة الأولى، وذلك أن العلة الثانية إذا فعلت شيئاً أفاضت العلة الأولى التي فوقها > على ذلك الشيء من قوتها، فتأزمه^(٩) < لزوماً شديداً وتحفظه.

فقد بان ووضح أن العلة الأولى هي أشدّ علةً للشيء من علته القريبة التي تليه، وأنها تفيض قوتها عليه وتحفظه، ولا تفارقه مفارقة علته القريبة، وقد تبقى فيه وتأزمه لزوماً شديداً على ما بيننا وأوضحنا.

٢ - باب آخر

كل أنية بحق إنما تكون أعلى من الدهر وقبله، وإما [١٣] مع الدهر، وإما بعد

(١) أيّا — سبة إلى أنية — أى : موهوباً .

(٢) س : وإذا .

(٣) يضيف ب : ومن — ولا داعي إلى هذا .

(٤) هكذا يصححها ب اعتماداً على الترجمة اللاتينية a virtute : engingra : وفي المخطوط : القريبة .

(٥) أضافها ب .

(٦) في النص تصحح بنقل أحدث هكذا : لأن لكل معلول علة .

(٧) س : لأنها (ب) .

(٨) أضافه ب ، إذ في اللاتيني : super illam rem de virtute sua, quare adhaeret illud :

الدهر وفوق الزمان . أما^(١) الأتية التي قبل الدهر فهي العلة الأولى لأنها علة له ؛ وأما < الأتية^(٢) > التي مع الدهر فهي العقل ، لأنه الأتية الثانية^(٣) ؛ وأما الأتية التي بعد الدهر وفوق الزمان فهي النفس ، لأنها في أفق الدهر سفلًا وفوق الزمان . — والدليل على أن العلة الأولى قبل الدهر ^{بين} ^{بين} ^{بين} ، وذلك^(٤) أن الأتية فيه مستفادة ؛ وقول : كل^(٥) دهر أتية ، وليس كل أتية دهرًا — فالأتية أكثر < سعة^(٦) > من الدهر . والعلة الأولى فوق الدهر ، لأن الدهر معلول منها ، والعقل^(٧) يحاذي^(٨) الدهر ، لأنه يمتد معه ولا يتغير ولا يستحيل . والنفس لاصقة مع الدهر سفلًا ، لأنها أسفل تأثيراً من العقل ، ومن^(٩) فوق الزمان [٣ ب] لأنها علة الزمان .

٣ — باب آخر

كل نفس شريفة فهي ذات ثلاثة أفاعيل : فعل فساني ، وفعل عقلي ، وفعل إلهي . فأما الفعل الإلهي فإنها تدبر الطبيعة بالقوة التي فيها من العلة الأولى . وأما فعلها العقلي فإنها تعلم الأشياء بقوة العقل التي فيها . وأما الفعل الفساني فإنها تحرك الجرم الأول وجميع الأجرام الطبيعية لأنها هي علة حركة الأجرام وفعل الطبيعة . وإنما فعلت النفس هذه الأفاعيل لأنها مثال من القوة العالية ، وذلك أن العلة الأولى أبدعت أتية النفس بتوسط العقل ، ولذلك صارت النفس تفعل فعلاً إلهياً . فلما أبدعت العلة الأولى [١٤] أتية النفس صيرتها كسابق^(١٠) العقل يفعل العقل فيها أفاعيله ، فذلك صارت النفس العقلية تفعل فعلاً عقلياً .

(١) يصحها ب : وأما — ولاداعي لهذا الصحيح .

(٢) أضافه ب .

(٣) في الأصل قبل التصحيح : وأما التي مع الدهر فهي العقل لأنه أتية الثانية التي بعد الدهر

وفوق الزمان ...

(٤) كتبها ب : بينه — ولا معنى لها ؟ فصحتها كما ترى . وفي س : تينه ، بينة .

(٥) يصحها ب : فذلك — وهو صحيح غير وجيه .

(٦) يضيف ب : وقول < إن > كل .. — ولا داعي لهذه الإضافة إذ الكلام يستقيم دونها .

(٧) س : واللعل يحاذي الدهر ...

(٨) كتبها ب : يجازي — ولعل الصواب كما أثبتنا ، وكما يدل عليه الرسم في المخطوط .

(٩) أي : والنفس من فوق الزمان .

(١٠) يصحها ب : كسابق — ولا داعي لهذا التصحيح ، والسبب أنه قرأها : كفساق ، كنفاس^(١)

فلما ثبتت النفسُ تأثيرُ العقلِ صارت أدنى فضلاً منه في تأثيرها فيما تحتها ، وذلك لأنها لا تؤثر في الأشياء إلا بحركة^(١) ، أعنى أنه لا يقبل ما تحتها فعلها إلا أن تحركه ؛ فلهذه العلة صارت النفس تحرك الأجرام ، فإن من خاصة النفس أن تحيى الأجسام إذا فاضت^(٢) عليها قوتها وتسددها أيضاً إلى الفعل الصواب .

فقد وضع الآن أن النفس ذات أفعال ثلاثة ، لأنها ذات قوى ثلاثة : قوة إلهية ، وقوة^(٣) عقلية ، وقوة ذاتية — على ما وصفنا وبيننا

ع — باب آخر

إن أول الأشياء [ع ب] المبتدعة الآتية ، وليس من ورائها مبتدع آخر ، وذلك أن الآتية فوق الحسن وفوق النفس وفوق العقل . وليس بعد العلة الأولى أوسع ولا أكثر معلومات منها ، ولذلك صارت أعلى الأشياء المبتدعة كلها وأشدّها اتحاداً . وإنما صارت كذلك لقربها من الآتية المحضة الواحد الحق الدائم ليس فيه كثرة من الجهات^(٤) . والآتية المبتدعة — وإن كانت واحدة — فإنها تتكرر أعنى أنها تقبل الكثير ؛ وإنما صارت كثيرة لأنها ، وإن كانت بسيطة ليس في المبتدعات أبسط منها ، فإنها مركبة من نهاية ولا نهاية ؛ وذلك^(٥) أن كل ما كان منها على العلة الأولى فهو عقل تام كامل غاية^(٦) في القوة ، وسائر [١٥] الفضائل والصور العقلية فيه^(٧) أوسع وأشدّ كلية ، والأسفل منه^(٨) فهو عقل أيضاً ، إلا أنه دون ذلك العقل في التمام والقوة والفضائل . وليست الصور

(١) ص : ذاته .

(٢) كتبها ب : أغضت — ولا داعي لهذا ، إذ في المخطوط كما أنبتنا .

(٣) وقوة عقلية : أضلفها في الملمس بمحض آخر .

(٤) يصحها ب : « الجهات الأضغاض » — ولا معنى لهذا وفي اللاتيني *esse puro et uni vero*

in quo non est multitudo aliquorum modorum : الآتية المحضة الواحدة المحضة التي ليس فيها كثرة من الجهات الآتية .

(٥) ص : فذلك ، والصحيح عن ب .

(٦) يريد ب تصحها : في غاية القوة — ولا داعي لهذا .

(٧) ص : فيها (والصحيح عن ب) .

(٨) ص : منها (ب) .

العقلية فيه^(١) أوسع كسعتها في ذلك العقل . والأنية المبتدعة الأولى عقل كلها ، إلا أن العقل فيها^(٢) يختلف بالنوع الذي ذكرنا ، فلما اختلف العقل ، صار هناك صور^(٣) عقلية مختلفة . وكما أن الصورة الواحدة إذا اختلفت في العالم السفلي حدث منها أشخاص لانهاية لما في الكثرة — كذلك الأنية الأولى للمبتدعة : لما اختلفت ظهرت الصور^(٤) التي لانهاية لها ، إلا أنها وإن اختلفت فإنها لا يتباين [ب هـ] بعضها من بعض كميابة الأشخاص ، وذلك أنها تتحد من غير تفساد ، وتتفرق من غير تبين ، لأنها واحد ذات كثرة وكثرة واحداً^(٥) .

والقول الأول تفيض على القول الثواني الفضائل التي تنال من العلة الأولى ، < و >^(٦) تنسلك^(٧) الفضائل فيها إلى أن تبلغ آخرها . والقول العالية الأول التي تلي العلة الأولى تؤثر الصور^(٨) الثابتة القائمة التي لا تدثر فلا تحتاج إلى إعادتها مرة أخرى^(٩) . وأما القول الثواني < فتؤثر الصور المائلة الزائلة كالنفس فإنها من تأثير القول الثواني^(١٠) > التي تلي الأنية المبتدعة سفلاً . وإنما كثرت الأنفس بالنوع بالذي به تكثرت القول ، وذلك أن أنية النفس أيضاً ذات نهاية ؛ وما كان منها سفلاً فغير مناه . فالأنفس التي تلي العقل تامة

(١) م : فيها (والتصحيح عن ب) .

(٢) م : فيه (ب) .

(٣) م : صورة (ب) .

(٤) م : ظهر الصورة .

(٥) م : وحداية . ويصحها ب : وحداية ، ونحن نقول بتمامها كما هي ، لأنها صورة قديمة مأخوذة مصدراً صناعياً من : « واحد » .

(٦) الواو أضفناها .

(٧) م : ينسلك (بغير نقط) ؛ ويصحها ب : ونسلك — والأرجح ما أبقنا .

(٨) م : الصورة .

(٩) م : آخرة . وفي ب : تحتاج — وهو غلط .

(١٠) م : الصور المائلة . الثواني : ناقص في المخطوط ، وأورد ب في ترجمة ركيكة فأصلحناها ؛

ثاني هكذا : Intelligentiae autem secundae representant formas declines .

ثاني هكذا : sicut est animus. ipsa namque est ex impressione intelligentia

كاملة [قلية الليل والنوال^(١)] . والأفْس التي تلي < الأنية^(٢) > سفلًا هي في التمام والميلان^(٣) دون < الأفْس^(٤) > العالية . والأفْس العالية تفيض بالفضائل ، التي تقبل من العقل ، على الأفْس < السفلية^(٥) > . وكل نفس تقبل من العقل قوةً أكثر نفعي على التأثير أقوى ، ويكون المؤثر فيها ثابتًا باقياً ، وتكون حركته حركة^(٦) مستديرة متصلة . وما كان منها قوة العقل فيه أقل^(٧) ، يكون في التأثير دون الأفْس الأول ، ويكون للمؤثر منها ضعيفاً مستحيلاً دائراً . إلا أنه ، وإن كان كذلك ، فإنه يدوم بالكون .

قد استبان لِمَ صارت الصور^(٨) العقلية كثيرة ، وإنما هي أنية واحدة مبسطة ، ولمَ صارت الأفْس كثيرة ، بعضها أقوى من بعض ، وأنيته واحدة مبسطة^(٩) لا خلاف فيها .

● — باب آخر

إن المسألة الأولى أعلى من الصفة . وإنما هجرت الألسن عن صفتها من أجل وصف أُنيتها لأنيته فوق كل علة واحدة . وإنما وُصِفَت العِلل^(١٠) الثواني التي استنارت من نور العلة الأولى ، وذلك أن العلة التي تنير أولاً تنير معلولها ، وهي لا تسبق^(١١) من نور آخر

(١) وردت ثم رجع عليها للمصحح بخط آخر .

(٢) أضافها ب ؛ وفي التصحيح على ناقصة : العقل .

(٣) يريد ب تصحيحها : في التمام والكمال (١) — ولا ندرى لماذا يريد تصحيحها هكذا مع أنها في الترجمة اللاتينية التي نعرفها (س ١٦٨ س ٧ — س ٨) هي كما في النص العربي المخطوط هكذا :
animae quae sequuntur esse inferiores sunt in complemento et declinatione sub animabus superioribus.

(٤) أضافها ب ، وهي مفهومة من السياق بنير حلجة إلى ذكرها .

(٥) أضافها ب .

(٦) س : حركته جزء له مستديرة (!)

(٧) في الصلب : أكثر ، وفي الملمس : أقل .

(٨) س : الصورة .

(٩) س : مبسوط .

(١٠) يريد ب تصحيحها هكذا : بالبال — يعني أن العلة الأولى إنما توصف بإسطة العِلل الثواني —

وليس هذا قصد المؤلف هنا ؟ فالتصحيح غير وجيه ، لهذا أُنيتها النص على حاله كما يدل الكلام الوارد بعده ، ولا ننافس جيع ما يقوله بعد ذلك .

(١١) س : وهي تسبق من نور آخر .

لأنها هي النور المحض الذي ليس فوقه نور . فمن ذلك صار الأول وحده يفوت الصفة . وإما كان كذلك^(١) لأنه ليس فوقه علة يُعرف بها . وكل شيء إما يُعرف ويوصف من تلقاء علته . فإذا كان الشيء علةً فقط وليس بمعلول ، لم يُعلم علة أولى ولا يوصف لأنه أعلى من الصفات ؛ [١٧] وليس^(٢) يبلغه المنطق ، وذلك أن الصفة إما تكون بالمنطق ، والمنطق بالعقل ، والعقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحواس — والعلة الأولى فوق الأشياء كلها لأنها علة لها ، فلذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم^(٣) والفكر والعقل والمنطق ؛ فليست إذاً بموصوفة .

وأقول^(٤) أيضاً : إن الشيء إما أن يكون محسوساً فيقع تحت الحواس ؛ وإما أن يكون متوهماً فيقع تحت الوهم ؛ وإما أن يكون ثابتاً قائماً على حال واحدة لا يتغير فيكون معقولاً ؛ وإما أن يكون متغيراً دائراً^(٥) واقفاً تحت الكون والفساد فيكون واقفاً تحت الفكرة . والعلة الأولى فوق الأشياء العقلية الدائمة ، [٧] وفوق الأشياء الدائرة ولذلك لا تقع عليها الحواس ولا الوهم^(٦) ولا الفكرة ولا العقل ؛ وإما يُستدل عليها من العلة الثانية وهي العقل . وإما تسمى باسم معلولها < الأول >^(٧) < بنوع أرفع وأفضل ، لأن الذي للمعلول^(٨) هو للعلة أيضاً إلا أنه بنوع أرفع وأفضل وأكرم ، كما بينا .

٦ — باب آخر

العقل جوهر لا يتجزأ . وذلك أنه إن كان ليس بعظم ولا بحسم ولا يتحرك — فلا محالة أنه لا يتجزأ . وأيضاً فإن كل متجزئ إما أن يتجزأ بالكثرة ، وإما في العظم ،

(١) س : ذلك (والتصحيح عن ب) .

(٢) س : يبلغها .

(٣) س : الحس والوهم من العقل وللتعلق فليست ...

(٤) مصححه في المخطوط بقلم حديث : وقول أيضاً .

(٥) س : دائراً .

(٦) س : الحواس والأوهام ولا ... (والتصحيح عن ب) .

(٧) ناقصة وأما هنا ب .

(٨) س : المعلول هو العلة ... — وهو تحريف لا يؤدى معنى ؛ وقد أتيه ب على هذا الجريف .

وإما في حركته^(١)؛ فإذا كان الشيء على هذه الحال، كان تحت الزمان، لأنه إنما يقبل التجربة [١٨] في زمان. وليس العقل داخلاً^(٢) تحت الزمان، بل هو مع الدهر، فذلك صار أرفع وأعلى من كل جسم وكل كثرة. وإن ألقيت فيه كثرة فإنما تُلقي فيه^(٣) موحدة كأنها شيء واحد. فإذا كان العقل على هذه الصفة لم يقبل التجربة ألبتة. والدليل على ذلك رجوعه إلى ذاته، أعنى أنه لا يميز^(٤) مع الشيء المميز، فيكون أحد طرفيه نائياً^(٥) من الآخر. وذلك أنه إذا أراد علم الشيء الجسماني^(٦) الممتد امتد معه وهو ثابت قائم على حاله لأنها صورة لا يضيق^(٧) عنها شيء، وليست الأجرام كذلك.

والدليل أيضاً على أن العقل ليس يجرم ولا يتجزأ—جوهره وفعله: فإنهما^(٨) شيء واحد. والعقل كثير من تلقاء الفضائل [٨ ب] الآتية إليه من العلة الأولى. وهو، وإن تكثر بهذا النوع، فإنه ما قرب من الواحد صار واحداً لا ينقسم. والعقل لا يقبل التقسيم لأنه أولُ مُبدعٍ أبديٍّ من العلة الأولى: فالوحدانية^(٩) أولى به من الاقسام.

قد صَحَّحَ أَنَّ العقل جوهر، ليس بعظم ولا جسم، ولا يتحرك بنوع من أنواع الحركة الجسمانية. ولذلك صار فوق الزمان، كما بينا.

٧ — باب آخر

كل عقل يعلم ما فوقه وما تحته. إلا أنه يعلم ما تحته بأنه علة له، ويعلم ما فوقه لأنه يستفيد منه الفضائل. والعقل جوهر عقلي. فعلى نحو جوهره يعلم الأشياء التي يستفيدها من

(١) م : حركة .

(٢) م : داخل .

(٣) كتبها ب : موجودة — مع أنها في المخطوط : موحدة — وهو الصواب .

(٤) مصححة بخط أحدث : يميز .

(٥) م : ثانياً (والتصحیح عن ب) .

(٦) أورد ما به كما في النص : المميز مزمع، رغم أنه يترجمها : wenn sie ein körperliches

ausgedehntes Ding erkennen will, so dehnt sie sich so mit ihm aus بمعنى : يمتد .

(٧) ب : يضيق (!) — ولا معنى لها .

(٨) م : فإنها .

(٩) ممكنة في المخطوط بنبر ألف ين الرواو والملاء .

فوق ، والأشياء التي هو لها علة : فهو مميز [١٩] ما فوقه وما تحته ، ويعلم أن ما فوقه علة له ، وما تحته معلول منه . ويعرف علة ومعلوله بالنوع الذي هو عليه ، أعنى بنوع جوهره . وكذلك كل عالم : إنما يعلم الشيء الأفضل والشيء الأدنى الأزل على نحو جوهره وذاته ، لا على نحو ما عليه الأشياء . فلن كان هذا هكذا ، فلا محالة إذن أن الفضائل التي تنزل على العقل من العلة الأولى تكون فيه عقلية ، > وكذلك ^(١) الأشياء الجسمية المحسوسة تكون في العقل عقلية < . وذلك أن الأشياء التي في العقل ليست الآثار بعينها ، بل هي علل الآثار . والدليل على ذلك أن العقل بعينه علة الأشياء التي تحته بأنه ^(٢) عقل فقط . فإذا كان ^(٣) العقل علة الأشياء بأنه عقل ، فلا محالة أن علل الأشياء في العقل عقلية أيضاً .

فقد استبان آ ٩ ب [أن الأشياء فوق العقل وتحته قوة عقلية لأنه علة لها ^(٤) . وكذلك الأشياء الجسمية مع العقل عقلية ، والأشياء العقلية في العقل عقلية ، لأنه علة لعلتها ^(٥) ، ولأنه إنما يدرك الأشياء بنوع جوهره : وهو أنه عقل — فيدرك الأشياء إدراكاً عقلياً — عقلية كانت الأشياء أم جسمية .

٨ — باب آخر ^(٦)

كل عقل إنما يثبتانه وقوامه في الخبير الخفض ، وهي العلة الأولى . وقوة العقل أشدّ وحدانية من الأشياء الثواني التي بعده لأنها لا تنال معرفته . وإنما صار كذلك لأنه علة لما تحته . والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون : أن العقل مدبرٌ لجميع الأشياء التي تحته بالقوة الإلهية [١١٠] التي فيه ، وبها يمسك الأشياء لأنه بها كان علة الأشياء . وهو يمسك

(١) وكذلك ... عقلية : فافضة في المخطوط ، وأورد صاحب على أساس الترجمة اللاتينية :

et similiter res corporeae, sensibiles sunt in intelligentia intelligibiles.

(٢) مصححة بلم أكثر مكملاً في المخطوط : فإنه عقل فقط . فإذا كان ...

(٣) في الأصل : فقط كان كان ، ثم أصلحت في المخطوط أنه كما ترى .

(٤) ب : بقوة عقلية وكذلك الأشياء . — وقوله : « علة لها » : زيادة في الهامش بخط حديث .

(٥) ب : علة أيها — وفي المخطوط كما أثبتنا ، فلا ندرى من أين أتى بما كتب !

(٦) هنا الباب نشره Haneberg في Sitzungsberichte der K. bayerischen Akademie

der Wissenschaften, jarg. 1867 في المجلد الأول ص ٣٦٩ — ص ٣٧٠ .

جميع الأشياء التي تحتها ومحيط بها ، وذلك أن كل ما كان أولاً للأشياء^(١) وعلة لها فهو ماسك لتلك الأشياء ومدبر لها ولا يفوته منها شيء من أجل قوته العالية .

فالمعلل إذن رئيس جميع الأشياء التي تحتها وممسكها ومدبرها ، كما أن الطبيعة تدبر الأشياء التي تحتها بقوة العقل ؛ وكذلك العقل يدبر الطبيعة بالقوة الإلهية . وإنما صار العقل يمسك الأشياء التي بعده ويدبر لها وتعلو^(٢) قوته عليها لأنها ليست بقوة جوهرية له ، بل هي قوة القوى الجوهرية لأنه علة لها . والعقل يحيط بالأشياء كونه الطبيعة وما فوق الطبيعة [١٠ ب] — أعنى النفس فإنها فوق الطبيعة ، وذلك أن الطبيعة تحيط بالكون والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس ، فالمعلل إذن يحيط بالأشياء كلها . وإنما صار العقل كذلك من أجل العلة الأولى التي تعلو^(٣) الأشياء كلها لأنها علة العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء . والعلة الأولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة ، بل هي فوق العقل والنفس والطبيعة لأنها مبدعة لجميع الأشياء ، إلا أنها مبدعة العقل بلا توسط ، ومبدعة النفس والطبيعة وسائر الأشياء بتوسط العقل . — والعلو الإلهي ليس كالعالم العقلي ولا كعلم النفس ، بل هو فوق علم العقل وعلم النفس ، لأنه يُنبئ العلوم [١١] والقوة الإلهية فوق كل قوة عقلية ونفسانية وطبيعية^(٤) لأنها علة لكل قوة ؛ والعقل ذو كلية لأنه أنية وصورة ، وكذلك النفس ذات كلية ، والطبيعة ذات كلية . وليس للعلة الأولى كلية ، لأنها أنية فقط . فإن قال قائل : لا بد من أن تكون لها كلية — قلنا : كليتها^(٥) لا نهايتها ، وشخصها الخبير المحض للقيض على العقل جميع الخيرات ، وعلى سائر الأشياء بتوسط العقل .

٩ — باب آخر

كل عقل فإنه معلوم صورياً ، إلا أن من العقول ما يحيط بصور أكثر كلية ، ومنها ما يحيط بصور أقل كلية . وذلك أن الصور التي في العقول الثواني السفلية بنوع جزئي هي

(١) يقرأها ب : الأشياء — ثم يصحها ، مع أنها واضحة في المخطوط كما أثبت .

(٢) كذا في المخطوط وهو الصواب ، وقد قرأها ب : تعلق (١) .

(٣) يصحها هاترج مكنذا : تعلق ، ويقبها ب كما أثبتنا .

(٤) م : لأنها .

(٥) م : لا نهاية لها — وقد صحناهما كما فعل هاترج وبرخيفر .

في العقول الأول بنوع كلي^(١). [١١٦ ب] والصور التي هي للعقول الأول بنوع كلي هي في العقول الثواني بنوع جزئي . وللعقول الأول قوى عظيمة لأنها أشد وحدانية من العقول الثواني السفلية . وللعقول الثواني السفلية قوى ضعيفة لأنها أقل وحدانية وأكثر تكثر^(٢) وذلك أن العقول القريبة من الواحد الحق المحض أقل كمية وأعظم قوة . والعقول التي هي أبعد من الواحد الحق المحض أكثر كمية وأضعف^(٣) . فلما كانت العقول القريبة من الواحد الحق المحض أقل كمية^(٤) عرّض من ذلك أن تكون الصور التي تنبجس من العقول الأول انبجاساً كلياً متوحداً تنبجس^(٥) من العقول الثواني انبجاساً جزئياً متفرقاً .

[١١٢] ونختصر فنقول : إن الصور التي تأتي من العقول الثواني^(٦) هي أصعب انبجاساً وأشد تفرقاً ؛ فلذلك صارت العقول الثواني تلتقي أنوارها على الصور الكلية التي في العقول الكلية فتجربها وتفرقها لأنها لا تقوى أن تتألف تلك الصور على حقيقتها وصورتها إلا بالنوع الذي يقوى على نبيلها ، أعني بالتفريق والتجزئة . وكذلك كل شيء من الأشياء إنما ينال ما فوقه بالنوع الذي يقوى على نبيله ، < لا^(٧) > بالنوع الذي عليه الشيء المثال^(٨) .

١٠ — باب آخر

كل عقل يعقل أشياء دائمة لا تذتر ولا تقع تحت الزمان ، وذلك أنه إن كان العقل دائماً لا يتحرك ، فإنه علة لأشياء دائمة لا تستحيل ولا تقع تحت الكون والفساد . [١١٢ ب] وإنما صار العقل كذلك لأنه يعقل بأنيته ، وأنيته دائمة لا تستحيل ولا تتغير . فإن كان

(١) في المخطوط . بنوع كلي [هي في العقول الثواني] والصور التي هي للعقول الأول .

(٢) م : تكثر .

(٣) أثبتتها ب : وأضعف < قوة > . — ولا داعي لهذه الزيادة .

(٤) أضاف ب هنا زيادات غريبة فأورد نصه كما يلي : أقل كمية وأعظم قوة مرض ...

(٥) عند هذا الموضع في المخطوط : تنبجس أى تتغير .

(٦) أورد ب نصه — بخلاف نص المخطوط — يمكننا : من العقول الأول لثواني (١) — ولا ندري

ماذا دعاه إلى هذا !

(٧) لا : يشيها ب ، لأنها في اللاتينية non per modum secundum quem est recepta

(٨) م : المثال (بالهاء المثلثة) .

هذا هكذا ، قلنا إن علة^(١) الأشياء المستحيلة الواقعة تحت الكون والفساد^(٢) من علة جرمية زمانية ، لا من علة عقلية دهرية .

١١ — باب آخر

الأوائل كلها بعضها في بعض بالنوع الذى يليق أن يكون أحدها في الآخر ، وذلك أن في الأنية الحياة والعقل ، وفي الحياة الأنية والعقل ، وفي العقل الأنية والحياة . إلا أن الأنية والحياة في العقل عقلان ، والأنية والعقل في الحياة حياتان ، والعقل والحياة في الأنية أيتان . وإنما كان ذلك كذلك لأن كل أول من الأوائل إما أن يكون علة ، وإما أن يكون [١١٣] معلولاً . فالمعلول في العلة بنوع العلة ، والعلة في المعلول بنوع المعلول .

ونحن موجزون^(٣) وقائلون : إن الشيء الكائن في الشيء بنوع علة إنما يكون فيه بالنوع الذى هو عليه : مثل الحس فإنه في النفس بنوع نفسانى ، والنفس في العقل بنوع عقل ، والعقل في الأنية بنوع أنى ، والأنية الأولى في العقل بنوع عقل ، والعقل في النفس بنوع نفسانى ، والنفس في الحس بنوع حس . ونرجع فنقول : إن الحس والنفس في العقل والعلة الأولى بنوع < وبنوع^(٤) > على ما بينا .

١٢ — باب آخر

كل عقل < بالعقل^(٥) > فإنه يعقل ذاته ، وذلك أنه عاقل ومعيول^(٦) معاً . فإذا كان العقل عاقلاً ومعيولاً ، فلا محالة أنه يرى ذاته . < فإذا رأى ذاته^(٧) > علم أنه عقل يعقل

(١) علة : يترجى جذبها .

(٢) في نس ب هكذا : تحت الكون والفساد فإنها تكون من جرمية ، أعنى من علة جرمية ... والنس كما أثبتنا نحن هنا .

(٣) في النسخة تصحيح : موجزون . وفي اللاتينية *et nos quidem abreviamus et dicimus* () ونحن نأصرون .

(٤) وبنوع : يضيفها ب وفي اللاتينية : *dicamus quod sensus in anima et intelligentia* () وبنوع : يضيفها ب وفي اللاتينية : *in causa prima sunt per modos suos*

(٥) بالعقل : مصححة بقلم حديث مكان كلمة ، ولم يثبتها ب .

(٦) فإذا ... ذاته : أضائها ب على أسس اللاتينية : *et quando videt essentiam suam*

ذاته . فإذا علم ذاته علم سائر [١٣ ب] الأشياء التي تحته لأنها منه ، إلا أنها فيه بنوع عقل . فالعقل ^(١) والأشياء المعقولة واحدٌ . وذلك أنه إن كان جميع ^(٢) الأشياء المعقولة في العقل ، والعقل يعلم ذاته ، فلا محالة أنه إذا علم > ذاته علم سائر الأشياء . وإذا علم ^(٣) سائر الأشياء ^(٤) علم ذاته . وإذا علم الأشياء فإنما يعلمها لأنها ^(٥) معقولة . فالعقل إذن يعلم ذاته ويعلم الأشياء المعقولة معاً ، كما بينا .

١٣ — باب آخر

كل نفس فإن الأشياء الحسية فيها لأنها مثال لها ، والأشياء العقلية فيها لأنها علم ^(٦) لها . وإنما صارت كذلك لأنها متوسطة بين الأشياء العقلية التي لا تتحرك ، وبين الأشياء الحسية المتحركة . فلما كانت النفس كذلك ، صارت تؤثر الأشياء الجسمية ، فلهذا صارت علة الأجرام وصارت معلولة من العقل الذي قبلها . [١٤ ا] فالأشياء التي أثرت من النفس > هي ^(٧) < في النفس بمعنى مثال ^(٨) ، أعني أن الأشياء الحسية مثلت على مثال النفس ، والأشياء التي تقع فوق النفس هي في النفس بنوع مستفاد .

فإذا كان هذا هكذا ، عُدنا فصلنا إن الأشياء الحسية كلها في النفس بنوع علة ، غير أن النفس علة مثالية . وأعني بالنفس القوة الفاعلة للأشياء الحسية . إلا أن القوة الفاعلة في النفس ليست هيولية ، والقوة الجسمية في النفس روحانية ، والقوة المؤثرة في الأشياء ذوات الأبعاد بلا بُعد . وأما الأشياء العقلية في النفس فإنها بنوع عرضي ، أعني أن الأشياء العقلية التي لا تتجزأ هي في النفس بنوع يتجزأ ، والأشياء العقلية ^(٩) والوحدانية هي في النفس

(١) س : والعقل .

(٢) في أصل النص : « مع » ، والتصحيح في المhash .

(٣) ما بين القوسين أضافه ب .

(٤) الأشياء : مضافة في المhash .

(٥) س : بأنها (والتصحيح عن ب) .

(٦) في المhash تصحيح : علة .

(٧) يضيف ب لزيادة الإيضاح .

(٨) في المhash : مثال < لها > .

(٩) يريد ب حذف واو المhash .

[١٤ ب] بنوع تكثير ، والأشياء العقلية التي لا تتحرك هي في النفس بنوع حركة .
 قد استبان أن الأشياء كلها — العقلية والحسية — في النفس ، إلا أن الأشياء الحسية
 الجبرمية للتحركة هي في النفس بنوع نفساني روحاني وحداني ، وأن الأشياء العقلية المتوحدة
 الساكنة هي في النفس بنوع تكثير متحركة^(١) ، كما بينا .

١٤ — باب آخر^(٢)

كل عالم يعلم ذاته هو راجع إلى ذاته رجوعاً تاماً . وذلك أن العلم إنما هو فعل
 <عقل>^(٣) . فإذا علم العالم ذاته ، قد رجع بعلمه إلى ذاته ، وإنما يكون هذا هكذا ، إذا
 كان العالم والمعلوم شيئاً واحداً ، لأن علم العالم لتأثيره يكون منه وإليه : يكون منه بأنه عالم ،
 وإليه بأنه معلوم . وذلك أنه لما كان العلم علم العالم ، وكان العالم^(٤) يعلم ذاته — كان
 [١٥] فله راجعاً إلى ذاته ، فجوهره راجع إلى ذاته أيضاً . وإنما نفى يرجوع الجوهر
 إلى ذاته أنه قائم ثابت بنفسه لا يحتاج في ثباته وقيامه إلى شيء آخر يقيمه ، لأنه جوهر
 بسيط مكتمل^(٥) بنفسه .

١٥ — باب آخر

كل القوى التي لا نهاية لها متعلقة باللانهاية^(٦) الأولى التي هي قوة القوى ، لأنها
 لا^(٧) مستفادة أو ناجية قائمة في الأشياء الهويّة ، بل هي قوة^(٨) الأشياء الهويّة ذات
 الئيات^(٩) . فإن قال قائل بأن الهويّة الأولى المبتدعة ، أعنى العقل ، قوة لا نهاية لها —

-
- (١) كذا في المخطوط ، وهو الصواب . وب يجرؤها : تكثير حركة (١)
 (٢) على هامش هذا الباب وردت في الهامش : « لحشية : فعل هذا يلزم أن يكون كل ما يعلم ذاته
 قد فعل وقبل ، فيلزم المكنون الذي تعرفه إذا قلنا إن الباري يعلم ذاته فكيف بر (... غير واضح) ! »
 (٣) عقل : نالصة وأضافها ب إذنى اللاتين : non est nisi actio intelligibilis
 (٤) العالم : وأضافها ب .
 (٥) م : يكيف هـ (والتصحیح عن ب) .
 (٦) م : متعلقة بأن لا نهاية لله الأولى .
 (٧) لا : نالصة وأضافها ب .
 (٨) م : قوته .
 (٩) م : الإبتات (ب) .

قلنا : ليست الهوية للبتدعة قوة ، بل لها قوة ما . وإنما صارت قوتها غير متناهية سفلا
لا علواً لأنها^(١) ليست بالقوة المحضة التي إنما هي قوة بأنها قوة ، وهي الأشياء^(٢) التي
لا تنتهي نهاية [١٥ ب] سفلاً ولا علواً . فأما الهوية الأولى للبتدعة ، أعنى العقل ،
فإنها نهاية ولقوتها نهاية أيضاً ببقاء^(٣) علتها . وأما الهوية الأولى للبتدعة فهي اللانهاية^(٤)
الأولى المحضة . وذلك أنه إن كانت الهويات القريبة^(٥) لانهاية لها من أجل استقلالها
> من^(٦) < اللانهاية الأولى المحضة التي من أجلها كانت الهويات^(٧) ، وإن كانت
الهوية الأولى هي التي جعلت الأشياء > التي^(٨) < لانهاية لها ، فلا محالة أنها فوق
اللانهاية^(٩) . وأما الهوية المبتدعة الأولى ، أعنى العقل ، فليست لانهاية ، بل يقال إنها
غير متناهية ، ولا يقال إنها هي التي لانهاية بعينها . فالهوية الأولى إذن هي مقدار الهويات
الأولى^(١٠) العقليات والهويات الثواني الحسيت ، أعنى أنها هي التي ابتدعت [١٦]
الهويات وقدرتها مقداراً ملائماً لكل هوية .

ونعود فنقول : إن الهوية الأولى للبتدعة فوق اللانهاية . فأما الهوية الثانية للبتدعة فإنها
غير متناهية . والتي بين الهوية الأولى للبتدعة وبين الهوية الثانية للبتدعة لانهاية .
وسائر القضايا^(١١) المفردة — < مثل >^(١٢) الحياة والضيء وما أشبههما — فإنها على

(١) ص : إلا أنها ليس .

(٢) يريد ب حذف : الأشياء .

(٣) ص : يكفي علتها (والتصحيح من ب) .

(٤) ص : لانهاية (ب) .

(٥) ب : القوة .

(٦) من : ناقصة وأضافها ب .

(٧) ص : ألانهايات — وقد صحها ب كما ترى لأنها في اللاتيني *ab infinito primo pero* *propter quod sunt entia, et si*

(٨) أضافها ب .

(٩) ص : فوق لانهاية .

(١٠) يريد ب تصحيحها : الأول .

(١١) ص : وسائر الأفعال المفردة — والتصحيح عن ب لأنها في اللاتيني *et reliquis fontibus* *simplices, sicut vita*

(١٢) مثل : ناقصة وأضافها ب .

الأشياء كلها فولات الفضائل ، أعني أن اللانهاية التي هي من ^(١) الملة الأولى والمعلول الأول هي علة كل حياة ^(٢) ، وكذلك سائر الفضائل المنزلة من الملة الأولى على المعلول الأول ^(٣) أولاً وهو العقل ، ثم تنزل على سائر المعلولات ^(٤) العقلية والجسمانية بتوسط العقل .

١٦ — باب آخر

كل قوة وحدانية فهي أكثر < في > اللانهاية من القوة المتكثرة ، [١٦ ب] وذلك أن اللانهاية الأولى < التي > ^(٥) هي العقل قريبة من الواحد الحق المحض . فمن أجل ذلك صارت كل قوة قريبة من الواحد الحق المحض فاللانهاية فيها أكثر من القوة البعيدة منه . وذلك أن القوة إذا بدأت تتكرر ^(٦) ، فإنها تهلك وحدانيتها . فإذا هلكت وحدانيتها ، هلكت ^(٧) لانهايتها التي كانت فيها . وإنما تفقد القوة اللانهاية من أجل تجزئتها . والدليل على ذلك القوة المتجزئة وأنها كلما اجتمعت وتوحدت ، عظمت واشتدت وفعلت أفاعيل ^(٨) عجيبة ؛ وكلما تجزأت وانقسمت ، صغرت وضعفت وفعلت أفاعيل خسيمة .

قد بان إذن ووضح أن القوة كلما قربت من الواحد الحق المحض اشتدت وحدانيتها ؛ وكلما اشتدت وحدانيتها ^(٩) كانت [١٧] اللانهاية فيها أظهر وأبين ، وكانت أفاعيلها أفاعيل عظيمة عجيبة شريفة .

(١) م : هي التي بين الملة — والتصحيح من ب ، غير أنه ينقص تصحيحه : « هي » .

(٢) م : هي — والتصحيح من ب إذ في اللاتيني *causa omnis vitae*

(٣) الأول : ناقصة وأصلها ب إذ في اللاتيني *super causatum primum in primis*

(٤) م : للمعلولات ب .

(٥) التي : ناقصة وأصلها ب .

(٦) م : تتكرر (بئر قط) .

(٧) م : هلكت وهدت ألانهايتها التي ... (والتصحيح من ب) .

(٨) م : أفاعيلها (والتصحيح عن ب) .

(٩) م : وحدانيته .

١٧ - باب آخر

الاشياء كلها ذات هويات^(١) من أجل الهوية الأولى . والأشياء الحية كلها متحركة بذاتها من أجل الحياة الأولى . والأشياء العقلية كلها ذوات علم ، من أجل العقل الأول^(٢) . وذلك أنه إن كانت كل علة تعطى معلوما شيئاً ، فلا محالة أن الهوية^(٣) الأولى تعطى معلولاتها^(٤) كلها الهوية . وكذلك الحياة تعطى معلولاتها الحركة ، لأن الحياة هي انبجاس^(٥) ينبجس من الهوية الأولى الساكنة الدائمة وأول حركة . وكذلك العقل يعطى معلولاته العلم ، وذلك أن كل علم حق إنما هو من العقل ، والعقل هو أول علم [١٧ ب] كان ، وهو للفيض العلم على سائر الملائكة^(٥) .

ونعود فنقول : إن الهوية الأولى ساكنة وهي علة العلل ، وإن كانت تعطى الأشياء كلها الهوية فإنها تعطىها بنوع إبداع . وأما الحياة الأولى فإنها تعطى ما تحتها الحياة لا بنوع إبداع ، بل بنوع صورة . وكذلك العقل : إنما يعطى ما تحته — من العلم وسائر الأشياء بنوع صورة ، لا بنوع إبداع ، لأن نوع الإبداع إنما هو لعلّة الأولى وحدها .

١٨ - باب آخر

إن من القول ما هو عقل الملى لأنه يقبل من الفضائل الأول التي تنبجس من اللّة الأولى بولاً كثيراً ، ومنها ما هو عقل فقط لأنه لا يقبل من الفضائل الأول إلا بتوسط العقل الأول .

ومن النفس ما هي نفس [١٨ ا] عقلية لأنها متعلقة بالعقل ، ومنها ما هي نفس فقط . — ومن الأجرام الطبيعية ما لها نفس تدبرها وتقوم عليها ، ومنها ما هي أجرام طبيعية

(١) س : هويات .

(٢) س : الأول .

(٣) س : الهوية .

(٤) س : معلولاتها .

(٥) السّاحة : للوجودات الملائكة .

<قط^(١)> لا نفس لما . وإنما صار هذا هكذا ، لأنه ليس الشرح^(٢) العقلي كله ولا النفساني كله ولا الجزمي^(٣) كله متعلقاً بالعلة التي قوتها^(٤) ، إلا ما كان منه تاماً كاملاً فإنه هو الذي يتعلق بالعلة التي قوتها ، أعني أنه ليس كل عقل متعلقاً بالفضائل الآتية من العلة الأولى إلا ما كان منها عقلاً تاماً أولاً^(٥) كاملاً ، فإنه يقوى على قبول الفضائل المنتركة^(٦) من العلة <الأولى^(٧)> والتعلق بها لشدة وحدانيته . وكذلك أيضاً ليست كل نفس متعلقة بالعقل إلا ما كان منها تاماً كاملاً <وأشد^(٨) مع العقل فإنها تتعلق بالعقل وهو العقل التام > . وكذلك أيضاً ليس كل جرم طبيعي ذا نفس إلا ما [١٨ ب] كان منها تاماً كاملاً كأنه منطقي^(٩) . وعلى هذه الصفة تكون سائر الراتب العقلية وبهذا القياس .

١٩ — باب آخر

إن العلة الأولى تدبر الأشياء للبتدعة كلها من غير أن تحيط^(١٠) بها وذلك أن انتدبير لا يُصِف وحدانيته العالية على كل شيء ، ولا يوهنها ، ولا تمنعها^(١١) وحدانيته المبينة للأشياء من أن تدبر الأشياء . وذلك أن العلة الأولى تامة بواحدانيته المحضة دائماً ، وهي تدبر الأشياء للبتدعة كلها وتفيض عليها القوة والحياة والخيريات على نحو قوتها واستطاعتها .

وأما الخير الأول فإنه يفيض الخيريات على الأشياء كلها فيضاً واحداً ؛ إلا أن كل واحد

(١) قط : ناقصة وأضافها ب .

(٢) الشرح = النظام ، الترتيب = *reus* ، وقد وردت في « أثولوجيا » وفي « رسالة العلم الإلهي » النسبة إلى القرار والمأخوذة من « تساعات أطوليين » بهذا المعنى أيضاً .

(٣) من : الميوني ، والتصحيح عن ب أخذاً من اللاتيني : *neque corporea tota* — أو نيل العربي هو الصواب ، ويكون الأصل هو : الميوني .

(٤) من : قوته ... منها تاماً ...

(٥) أولاً : ناقصة وأضافها ب .

(٦) من : المقابلة (!) والتصحيح عن ب ؛ وهراً كذلك : المنبذة .

(٧) الأولى : ناقصة وأضافها ب .

(٨) وأشد ... التام : ناقصة في المخطوط ، وأضافها ب عن اللاتيني .

(٩) من : تماماً وكذلك أيضاً ليس كأنه منطقي (والتصحيح عن ب) .

(١٠) من : تحيط — ويصحها ب تخط . المتدعة : ناقصة وأضافها ب .

(١١) يضيف : ب ولا يمنعها <جوهر> وحدانيته .

من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان [١١٩] على نحو كونه وأنيته . والغير الأول إنما صار بفيض الخيرات على الأشياء كلها بنوع واحد ، لأنه إنما هو خير بأنيته وهويته وقوته بأنه خير ، والغير والهوية شيء واحد . فكما صارت الهوية الأولى هوية وخيراً نوعاً واحداً ، صارت تفيض الخير على الأشياء فيضاً واحداً ، ولا تُفيض على بعض الأشياء أقل وعلى بعضها أكثر ، وإنما اختلفت الخيرات والفضائل من تلقاء القابل . وذلك أن القوابل للخيرات لا تقبل ^(١) الخيرات بالسواء ، بل بعضها يقبل أكثر من بعض ، > وذلك من أجل عظم جودها ^(٢) < .

ونود قول : إن كل فاعل يفعل بأنيته فقط فليس بينه وبين مفعوله ^(٣) وصلة ولا شيء آخر متوسط . وإنما كانت الصلة بين الفاعل والمفعول زيادة على الأنية ؛ أعني أنه إذا كان الفاعل والمفعول بألّة ولا ^(٤) [١٩ ب] يفعل بأنيته ويمض صفاته ، وكانت أنيته مركبة — فذلك الفاعل يفعل ^(٥) بوصلة بينه وبين مفعوله ويكون حدّ الفاعل مبادئاً ^(٦) لفعله ولا يدبره ^(٧) تدبيراً شاملاً ولا مستقصياً . فأما الفاعل الذي ليس بينه وبين فعله وصلة ألبتة — فذلك الفاعل فاعلٌ حقاً ومدبرٌ حقاً يفعل الأشياء بناية الإحكام الذي لا يمكن أن يكون من ورائه إحكامٌ آخر ، ويدبر فعله بناية التدبير ، وذلك أنه يدبر الشيء بالنوع الذي يفعل ، وإنما يفعل بهويته > فبهويته ^(٨) < أيضاً يدبر . من أجل ذلك صار يدبرٌ وفعل بناية الفعل والتدبير الذي لا اختلاف فيه ولا اعوجاج .

وإنما اختلفت الأفاعيل والتدبير من قبل العلل الأولى > بحسب استحقاق القابل ^(٩) < .

(١) م : تاق (والتصحيح ب) .

(٢) أضافها ب عن الترجمة اللاتينية .

(٣) م : مطوله (والتصحيح عن ب) .

(٤) م : لكن يفعل (والتصحيح عن ب) .

(٥) م : يفعل (والتصحيح عن ب) .

(٦) ب : منايّاً — ولعل الصواب ما أئبنا . وفي نسخة واحدة على التوّن جد الم .

(٧) م : يدبر .

(٨) فبهويته : ناقصة وأضافها ب كما تقتضيه الترجمة اللاتينية .

(٩) ب : على نحو حق القابل : ناقصة ، وأضافها ب ، إذ في اللاتينية *propter causas primas* nisi

secundum meritum recipientis ، ويمكن ترجمتها أيضاً : على وفق القابل ، على قدر استحقاق القابل .

٢٠ — باب آخر

العلة الأولى [١٢٠] مستغنية بنفسها وهى الفناء الأكبر ؛ والدليل على ذلك وحدانيته لأنها^(١) لا وحدانية^(٢) مبثوثة فيها ، بل هى وحدانية محضة^(٣) لأنها بسيطة فى غاية البسطة . فلئن أراد مريد أن يعلم أن العلة الأولى هى الفناء الأكبر — فليلقِ وهمه على الأشياء المركبة وليفحص عنها فحصاً مستقصياً ، فإنه سيجد كل مركب ناقصاً محتاجاً : إما إلى غيره ، وإما إلى الأشياء التى تركب منها . فأمّا الشيء للبسوط^(٤) — أعنى الواحد الذى هو خير — فإنه واحد ووحدانيته خير ، والخير والواحد شيء واحد ، فذلك الشيء هو الفناء الأكبر ، يفيض ولا يُفادى عليه بنوع من الأنواع ؛ فأمّا سائر الأشياء — عقلية كانت أو حسية — فلإنها غير مستغنية بأنفسها ، بل تحتاج إلى الواحد^(٥) [٢٠ ب] الحق المفيض عليها بالفضائل وجميع الخيرات .

٢١ — باب آخر

العلة الأولى فوق كل اسم يُسمى به . وذلك أنه لا يليق بها النقصان ، ولا التمام وحده لأن الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل فضلاً تاماً^(١) إذ كان ناقصاً ؛ والتام < عندنا^(٢) > — وإن كان مكتفياً بنفسه — فإنه لا يقدر على إبداع شيء آخر ، ولا أن يفيض عن نفسه شيئاً أبته . — فإن كان هذا هكذا ، عدنا قلنا إن العلة الأولى ليست بناقصة ولا تامة فقط ،

(١) س : إلا أنها .

(٢) بدون نقط فى النص ، وقرأها ب مكنا : مبثوثة (١) — وظن الصواب ما افترحتا . وفى س أيضاً : إلا أنها لا وحدانية ...

(٣) س : تخصه .

(٤) س : التوسط ، والتصحيح عن ب إذ فى اللاتين *res autem simplex una quae est* bonitas est una...

(٥) الواحد : وردت مكررة فى المخطوط .

(٦) من : إذا .

(٧) عندنا : أضائها ب .

بل هي فوق التمام < لأنها ^(١) مبدعة الأشياء ومفيضه الخيرات عليها إفاضة تامة > لأنها خير لا نهاية له ولا نقاد ^(٢) .

فالخير الأول إذن يملأ العوالم كلها ^(٣) خيرات ، إلا أن تل علم إنما يقبل من ذلك < الخير ^(٤) > على نحو قوته .

قد بان ووضح أن العلة الأولى [١٢١] فوق كل اسم يُسَمَّى به وأعلى منه وأرفع .

٢٢ — باب آخر

كل عقل إلهي فإنه يعلم الأشياء بأنه عقل ، ويدبرها بأنه إلهي . وذلك أن خاصية العقل العلم ؛ وإنما تمامه وكأله بأن يكون علماً . وللدبر هو الإله تبارك وتعالى ، لأنه يملأ الأشياء من الخيرات . والعقل هو أول مبتدع ، وهو أكثر تشبهاً بالإله تعالى ؛ فن أجل ذلك صار يدبر الأشياء التي تحته . وكأ أن الإله ^(٥) — تبارك وتعالى — يُفيض الخير على الأشياء ، كذلك العقل يُفيض العلم على الأشياء التي تحته . غير أنه وإن كان العقل يدبر الأشياء التي تحته ، فإن الله تبارك وتعالى ^(٦) يتقدم العقل بالتدبير ، ويدبر الأشياء تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير العقل [٢١ ب] لأنه هو الذي أعطى العقل التدبير . والدليل على ذلك أن الأشياء التي لا ينالها تدبير العقل قد ينالها تدبير مُبدع العقل ، وذلك أنه لا يفوت تدبيره شيء من الأشياء ألبتة ، لأنه يريد ^(٧) أن ينيل خيرَه جميع الأشياء كلها . وذلك أنه ليس كل شيء يشتاق إلى العقل ولا يحرص على نيله ، والأشياء كلها تشتاق إلى الخير .

(١) لأنها مبدعة الأشياء : ناقصة ، وأضافها ب ، وفي الترجمة اللاتينية : *quoniam est creans*
res et influens bonitates supra eas influxione completa ...

(٢) كلها : وردت مكررة في المخطوط .

(٣) قرأها ب : ولا أهدأ — وهو خطأ .

(٤) الخير : ناقصة في س ، وأضافها ب لزيادة الإيضاح .

(٥) س : الأشياء له — والصحيح عن ب .

(٦) وتعالى : ناقصة في س .

(٧) مصححة فوقها (واخني ماحتها) هكنا : البتة ولا يفوت أن [لا] ينال خيرَه جميع الأشياء كلها .

< من ^(١) الأول > ونعصر على نيته حرصاً وإفراً ^(٢) ، لا يشك في ذلك شكٌ .

٢٣ - باب آخر

العلة الأولى موجودة في الأشياء كلها > على ^(٣) ترتيب واحد ، لكن الأشياء كلها لا توجد في العلة الأولى على ترتيب واحد . وذلك أنه وإن كانت العلة الأولى موجودة في الأشياء كلها ^(٤) < ، فإن كل واحد من الأشياء يقبلها على نحو قوته ، وذلك أن من الأشياء ما يقبلها قبولاً وحداثياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً متكرراً ، ومنها ما يقبلها قبولاً دهرياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً زمانياً ، ومنها ما يقبلها [١٢٢] قبولاً روحانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً جرمياً . وإنما صار اختلاف القبول لا من أجل العلة الأولى ، لكن من قبيل القابل . وذلك أن القابل يختلف ، فلذلك صار القبول مختلفاً أيضاً . فأمّا اللفيض فإنه واحد غير مختلف ، فيفيض على جميع الأشياء لطيرات بالسواء ، فإن الخير يفيض على جميع الأشياء من العلة الأولى بالسواء . فالأشياء إذن هي علة اختلاف فيضان < الخير ^(٥) على > الأشياء . فلا محالة إذن أنه لا توجد الأشياء كلها في العلة الأولى ^(٦) بنوع واحد .

قد ^(٧) بان أن العلة الأولى توجد في جميع الأشياء بنوع واحد ، ولا يوجد فيها جميع الأشياء بنوع واحد . فلي نحو قبه ^(٨) < من > العلة الأولى وعلى نحو ما يقتدر الشيء على قبول العلة الأولى -- فلي قدر ذلك يقدر أن ينال منها ويتلذذ بها . وذلك [٢٢ ب] أنه إنما ينال الشيء من العلة الأولى ويتلذذ بها < على ^(٩) نحو وجوده . وإنما أعني بالوجود

(١) من الأول : ناقصة وأضافها ب .

(٢) س : وإفراً .

(٣) على ترتيب واحد ... : ناقصة ، وأضافها ب بحسب اللاتيني : *causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam : sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam. Quod est quia quavis causa prima existat in rebus omnibus.*

(٤) الخير على : ناقصة ، وأضافها ب .

(٥) س : الأولى لا بنوع واحد .

(٦) س : وقد .

(٧) ب : قرينة العلة الأولى - س : بنوع واحد ، والعلة الأولى على نحو قوته وعلى نحو ما يقتدر ...

(٨) على : ناقصة وأضافها ب .

المرتبة ، فإنه ^(١) على نحو معرفة الشيء بالعلة الأولى للبستدعة — فعلى قدر ذلك ^(٢) ينال منها ويتلذذ بها ^(٣) ، كما بينا ^(٤) .

٢٤ — باب آخر

كل جوهر ^(٥) قائم بذاته فهو غير مكوّن < من شيء آخر > ^(٦) . فإن قال قائل : قد يمكن أن يكون مكوّنًا < من شيء آخر > ^(٧) — قلنا : إذا كان يمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته مكوّنًا < من شيء آخر > ^(٨) ، لا محالة كان ذلك الجوهر ناقصًا محتاجا إلى أن يتممه الذي كونه . والدليل على ذلك السكون نفسه وذلك أن السكون إنما هو طريق من التقصان على التمام . فإن ألقي شيء غير محتاج رجع إلى قوته في كونه — أى في صورته وتصويره — إلى شيء آخر وغيره ، وكان هو علة تصويره < وتماه > ^(٩) — كان تامًا < كاملا > ^(١٠) دائما . وإنما صار [٢٣] علة تصويره وتماه من قبل نظيره إلى غايته دائما . فذلك النظير ^(١١) هو تصويره ^(١٢) وتماه معاً .

قد وضع ^(١٣) إذن أن كل جوهر قائم بذاته ليس بمكوّن من شيء آخر ^(١٤) .

(١) من : فإنها .

(٢) من : منها .

(٣) من : منها .

(٤) من : بما عاها — والتصحيح عن ب .

(٥) في هامش المخطوط : « وجدته مكتوباً (من : مكتوب) : الجواهر الروحانية الغلية ليست مكوّنة من شيء آخر » (... كلمة غير مقروءة) .

(٦) من شيء آخر : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتيني .

(٧) وتماه : ناقصة ، وأضافها ب .

(٨) كاملا : ناقصة ، وأضافها ب .

(٩) ب : النظر — ولكن اللاتيني يفق مع التمس إذ ورد فيه *illa ergo comparatio*

(١٠) من : هو قصاته وتماه معاً ، والتصحيح عن ب إذ في اللاتيني : *illa ergo comparatio est*

formatio eius et ipsius complementum simul .

(١١) من : مع — والتصحيح عن ب ، وهو في اللاتيني *iam ergo manifestum*

(١٢) من شيء آخر : ناقص وأضافه ب بحسب اللاتيني : *ex re alia* .

٢٥ — باب آخر^(١)

كل جوهر قائم بذاته فهو غير واقع تحت الفساد . فإن قال قائل : قد يمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته ولما^(٢) تحت الفساد — قلنا : إن كان يمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته واقعاً تحت الفساد ، أمكن أن يفارق ذاته^(٣) فيكون ثابتاً قائماً بذاته دون ذاته ؛ وهذا محالٌ غير ممكن ؛ لأنه لما كان واحداً مبسوطاً^(٤) غير مركب كان هو العلة والمعلول معاً . وكل واقع تحت الفساد فإنما فسادُه من أجل مفارقتِه علته . وأما ما دام الشيء متعلقاً^(٥) بعلته الماسكة بالحفاظة^(٦) له^(٧) ، فإنه < ٢٣ ب > لا يتبدّد ولا يفسد . فإن كان هذا هكذا ، كان^(٨) الجوهر القائم بذاته لا يفارق علته أبداً لأنه غير مفارق لذاته من أجل أن علته نفسه في تصويره . وإنما صار علة نفسه من أجل نظره^(٩) إلى علته . وذلك النظر هو تصويره . فلما كان دائم النظر إلى علته ، وكان هو علة ذلك النظر ، < ٢٤ و > كان علة نفسه أيضاً بالجهة التي ذكرنا^(١٠) فإنه لا يبيد ولا^(١١) يفسد ، لأنه العلة والمعلول^(١٢) معاً كما ذكرنا أيضاً .

قد بان ووضح أن كل جوهر قائم بذاته لا يبيد ولا يفسد^(١٣) .

(١) وردت عند هذا الباب الحاشية التالية : « حاشية : هذا يقتضيه على أن الجسيم ليس بجوهر . والتأخرون من الحكماء أجمعوا على أنه جوهر ، وفيه ما فيه . ولعله يريد بالجوهر غير القسيمي من عناصره . والله أعلم بحقيقة الحال » .

(٢) م : واقع .

(٣) م : ذاته ليكون تاماً فإنما دون ... (والتصحيح عن ب) .

(٤) م : متوسطاً — وهو تعريف كما يدل عليه اللاتين .

(٥) م : مطلقاً — وصح أيضاً .

(٦) أضفناها لزيادة الإيضاح .

(٧) م : وكان .

(٨) م : نظيره .

(٩) أضفناها كما ينص السياق . — وفي ب : كان < هو > .

(١٠) م : أيضاً فإن كان هو علة نفسه والجهة التي ذكرنا أنه .

(١١) لا ... لا : ناقصة وأضفناها عن ب :

(١٢) م : يفسد أيضاً والمطلوب .

(١٣) عند هذا الموضع رد على ما ورد في آخر المخطوطة من قيام التامخ بمقابلة النسخة : « أي مقابلة قد قابلت — رحمت الله ! — وفيه من الغلط ما يحوج إلى كد وكلفة ، كما يصح الكتاب لكثرة غلطه ! » — وهذه ملاحظة صادقة جداً !

٣٦ - باب آخر

كل جوهر ذات غير دائم إما أن يكون مركباً ، وإما أن يكون محمولا على شيء آخر ، من أجل أن الجوهر إما أن يكون محتاجاً^(١) إلى الأشياء التي منها يكون ، فيكون مركباً منها ؛ وإما أن [١٢٤] يكون محتاجاً في^(٢) قوامه وثباته^(٣) إلى حامل ، فإذا فارق حامله فسد ودثر . فإن لم يكن الجوهر مركباً ولا محمولا ، وكان مبسوطة ، وبذاته^(٤) - كان دائماً لا يدثر ولا ينتقض ألبيته .

٢٧ - باب آخر

كل جوهر قائم بذاته فهو مبسوط لا يتجزأ . فإن قال قائل : قد يمكن أن يتجزأ - قلنا : إن أمكن أن يكون الجوهر القائم بذاته يتجزأ وهو مبسوط - أمكن^(٥) أن ذات الجزء منه تكون بذاته أيضاً كذات الكل . فإن أمكن ذلك ، رجع < الجزء منه على نفسه ، فيكون كل جزء منه راجعاً على جزء^(٦) منه كرجوع الكل على ذاته . وهذا غير ممكن . فإن كان غير ممكن ، كان الجوهر القائم بنفسه إذن غير متجزئ وكان مبسوطة . فإن لم يكن مبسوطة وكان مركباً ، كان بعضه أفضل^(٧) من بعض ، وبعضه أخس من بعض . فيكون الشيء الأفضل [٢٤ ب] من الشيء الأخس ، والشيء الأخس من الشيء الأفضل . إذا كان كل جزء منه < مبيئاً^(٨) لكل جزء منه > ، فتكون كليته غير مكثفة

(١) م : مقتضياً - ويصح أيضاً .

(٢) م : محتاجاً إلى قوامه وثباته - وقد أضاف ب على حلقا .

(٣) م : وثباته . .

(٤) م : كان متوسطاً فبذاته ...

(٥) أن ذات ... ذلك رجم : ناقص وإنشائه ب لأنه في اللاتيني : *possibile est ut essentia partis eius sit per essentiam eius iterum sicut essentia totius. Si ergo possibile est illud, redit pars super se ipsam...*

(٦) م : راجع عليه على جزء منه .

(٧) م : أقل - والتصحيح عن ب .

(٨) مبيئاً ... منه : ناقص ، وأخافه ب .

بنفسها إذ^(١) صارت محتاج إلى أجزائها التي منها ركب . وليس هذا من سمة الجوهر للبسوط ، بل من سمة الجواهر المركبة .
قد وصح أن كل جوهر قائم بذاته فهو^(٢) مبسوط لا يتجزأ . وإذا لم يكن قابلاً للتجزئة وكان مبسوطاً ، لم يكن قابلاً للفساد ولا للدور .

٢٨ — باب آخر

كل جوهر قائم بنفسه ، أعني بذاته^(٣) ، فإنه مبتدعٌ بلا زمان ، وهو في جوهره أعلى من الجواهر الزمانية . والدليل على ذلك أنه غير^(٤) مكوّن من مكوّن لأنه قائم بذاته ، والجواهر المكوّنة من مكوّن هي جواهر مركبة واقعة تحت^(٥) السكون .
[١٢٥] قد وضع أن كل جوهر قائم بذاته إنما ابتدع بلا زمان ، وأنه أعلى وأرفع من الزمان ومن الأشياء الزمانية .

٢٩ — باب آخر

كل جوهر ابتدع في زمان : إما أن يكون دائماً في الزمان والزمان غير فاصل^(٦) عنه لأنه ابتدع والزمان سواء ؛ وإما أن يكون منفصلاً^(٧) عن الزمان والزمان يفصل عنه لأنه ابتدع في بعض أوقات الزمان . وذلك أنه إن كانت للبتدعات يتلو بعضها بعضاً ، وكان الجوهر الأعلى إنما يتلو الجوهر الشبيه به ، لا الجوهر غير الشبيه به — كانت الجواهر الشبيهة^(٨)

(١) س : إما .

(٢) فوقها : قائم .

(٣) س : ذاته (ب) .

(٤) س : لأنه غير واقع تحت السكون لأنه — وصحها ب كما ترى ، اعتاداً على اللاتيني et significatio illius est quod non est generata ex aliquo, quoniam est stans per essentiam suam.

(٥) س : « والجواهر الواقعة تحت السكون على الجواهر المركبة الواقعة تحت السكون » ... وفي النص ترميج وتصحيح كثير .

(٦) س : فاصلاً .

(٧) س : فاصلاً — وصح أيضاً .

(٨) س : الشبيهة . — الأصل : فاصلة ، وأضافها ب .

بالجواهر < الأعلى > ، وهى الجواهر للبتدة التى لا يفصل عنها الزمان ، قبل الجواهر التى لا^(١) تشبه الجواهر^(٢) الدائمة ، وهى الجواهر المنقطعة عن الزمان المبتدعة فى بعض أوقات [٢٥ ب] الزمان . فلا^(٣) يمكن أن تتصل الجواهر للبتدة فى بعض أوقات الزمان بالجواهر < الدائمة^(٤) > ، لأنها لا تشبهها ألبتة . فالجواهر الدائمة إذن فى الزمان هى التى تتصل بالجواهر الدائمة وهى المتوسطة بين الجواهر الثابتة^(٥) وبين الجواهر المنقطعة عن الزمان . ولم يكن ممكناً أن تكون الجواهر الدائمة التى فوق الزمان تتلو الجواهر الزمانية المنقطعة عن الزمان إلا بتوسط الجواهر الزمانية الدائمة فى الزمان . وإنما صارت هذه الجواهر متوسطة لأنها < تشارك^(٦) > الجواهر العالية الدائمة فى البوام ، وتشارك الجواهر الزمانية المنقطعة فى الزمان بالتكوّن . فإنها^(٧) ، وإن كانت دائمة ، كان دوامها بالتكوّن والحركة . والجواهر الدائمة [٢٦ ا] بالزمان تشبه الجواهر الدائمة التى فوق الزمان بالدوام ، ولا تشبهها فى الحركة والتكوّن . وأما الجواهر المنقطعة عن الزمان فإنها لا تشبه الجواهر الدائمة التى فوق الزمان بحجة من الجهات . فإن كانت لا تشبهها ، فإنها لا تقدر أن تتناولها ولا تماسها . فلا بد إذن من جواهر تماس الجواهر الدائمة التى فوق الزمان ، فتكون ملامسة الجواهر المنقطعة عن الزمان فتجتمع^(٨) بحركتها بين الجواهر الزمانية المنقطعة عن الزمان وبين الجواهر الدائمة التى فوق الزمان ؛ وتجمع بدوامها بين الجواهر التى فوق الزمان وبين الجواهر التى تحت الزمان ، أعنى الواقعة تحت الكون والفساد ؛ وتجمع بين [٢٦ ب] الجواهر الفاضلة وبين الجواهر الخسيسة ، لئلا تقدم^(٩) الجواهر الفاضلة قسداً كل حسن وكل خير ، ولا يكون لها بقاء ولا ثبات .

(١) لا : نالسة ، وأضافها ب .

(٢) الجواهر : نالسة ، وأضافها ب .

(٣) س : لا .

(٤) الدائمة : نالسة فى س ، وأضافها ب .

(٥) س : الثانية (ب) .

(٦) أضافها ب عن اللاتينى ، وما ورد بعدها .

(٧) س : ولأنها (ب) .

(٨) س : فتجتمع .

(٩) فى ب : لئلا تقدم الجواهر الخسيسة الجواهر الفاضلة — وهو سوء قول ولا معنى له هنا .

تقد استبان من هذه الأدلة^(١) أن الدوام نوعان : أحدهما دهرى ، والآخر زمانى ؛ غير أن دوام أحدهما قائم ساكن ، ودوام الآخر متحرك ؛ وأحدهما مجتمع وأفعيله كلها معاً لا بعضها قبل بعض ، والآخر سائل ممتد وبعض أفعيله قبل بعض ؛ وكلية أحدهما بذاته ، وكلية الآخر بأجزائه التى كل واحد منهما جزء مباين لصاحبه بنوع الأول^(٢) والآخر .

تقد بان ووضح أن الجواهر منها ما هى دائمة فوق الزمان ، ومنها دائمة مساوية [١٢٧] للزمان والزمان غير فاصل عنها ، ومنها ما هى منقطعة عن الزمان والزمان يفصل عنها^(٣) من فوقها وأسفلها وهى الجواهر الواقعة تحت الكون والنفساد .

٣٠ — باب آخر^(٤)

إنه بين^(٥) الشئ الذى جوهره وفعله من حيز الدهر ، وبين^(٦) الشئ الذى جوهره وفعله من حيز الزمان — موجود متوسط : وهو الذى جوهره من حيز الدهر وفعله من حيز الزمان . وذلك أن الشئ الذى جوهره < واقع^(٧) > تحت الزمان ، أى أن الزمان يحيط به فهو^(٨) فى جميع حالاته < واقع^(٩) > تحت الزمان ، < فيكون^(١٠) > فعله

(١) يقرؤها ب : التأوية — وهو تحريف .

(٢) فى الترجمة اللاتينية : *per modum primum et postremum* وفى س : ميان لصاحبه فالنوع الأول والآ (ثم رجع على : « فالنوع الأول والآ ») ؛ لهذا اقترح ب نكتتها كما ترى بحسب اللاتينى .

(٣) س : يفضلها من فوقها — وفى اللاتينى : *et tempus superfluit : ab eis ex superiori earum et ipsarum inferiori* .

(٤) وردت هنا المحاشية التالية : « حاشية : قد مضى القول بأن كل جوهر قائم بذاته (...) غير وثلق تحت الفساد ، فكيف التوفيق بين ذلك وبين هذا القول الذى فى آخر هذا الفصل ١ ؟ »

(٥) س : لأن فى الزمان ما جوهره وفعله فى حيز الدهر ، وفعله من حيز الزمان وهو الذى جوهره من حيز ... والصحيح عن ب بحسب اللاتينى .

(٦) وبين : أضافها ب ليستقيم التصحيح الذى اقترحه . — الشئ الذى جوهره : نائس ، وأضافه ب .

(٧) يقرؤه ب : فى حد — ولا دأبى لهذا .

(٨) أخطأ ب هنا فى قراءة : حيز — فلم يستلح قراءتها وحسبها تحريفاً صححه بقوله : حد .

(٩) س : يحيط به وفى جيم .

(١٠) أضافها ب .

(١١) فيكون ... أيضاً : نائس ، وأضافه ب بحسب اللاتينى .

واقعا تحت الزمان أيضاً > ، لأن الشيء إذا كان جوهره واقعا تحت الزمان ، فبالحرى أن يكون فعله واقعا تحت الزمان أيضاً . فالشيء الواقع تحت الزمان في جميع حالاته > هو ^(١) مبين للشيء الواقع تحت الدهر في جميع حالاته > . [٢٧ ب] والاتصال ^(٢) إنما يكون في الأشياء المتشابهة : فلا ^(٣) بد إذن من أن يكون شيء آخر ثالث متوسطاً بينهما ، جوهره ^(٤) واقع تحت الدهر وفعله ^(٥) واقع تحت الزمان ؛ > فإنه ^(٦) غير ممكن أن يكون شيء جوهره واقع تحت الزمان وفعله تحت الدهر < ، فيكون فعله أفضل من جوهره . وهذا غير ممكن . فكان ^(٧) إذن لا محالة أنه بين الأشياء الواقعة تحت الزمان بجواهرها وأفعاليها ، > وبين ^(٨) الأشياء التي جواهرها وأفعاليها واقعة تحت الدهر < أشياء واقعة تحت الدهر بجواهرها وواقعة تحت الزمان بأفعاليها ، كما بينا .

٣١ — باب آخر

كل جوهر واقع في بعض حالاته تحت الدهر ، وواقع في بعض حالاته تحت الزمان — فذلك الجوهر هو هوية وكون معاً . إذ الشيء ^(٩) الواقع تحت الدهر هو هوية ^(١٠) حقاً . وكل شيء > واقع ^(١١) < [٢٨ ا] تحت الزمان هو ^(١٢) كون حقاً . فإن كان > هذا ^(١٣) <

(١) هو ... حالاته : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتيني .

(٢) من : والألفاء — والتصحيح عن ب .

(٣) من : ولا بد .

(٤) من : متوسطاً بينهما جوهر واقع ...

(٥) بنير ولو السلف في المخطوط .

(٦) فإنه غير ... تحت الدهر : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتيني .

(٧) من : كان إذن لا محالة إذا بين الأشياء .

(٨) وبين ... الدهر : ناقص ، وأضافه ب بحسب اللاتيني .

(٩) من : أن — وصححه ب : وذلك أن ...

(١٠) من : هويته .

(١١) وائج : ناقصة في من ، وأضافها ب .

(١٢) هو : ناقص وأضافه ب .

(١٣) هنا : ناقص وأضافه ب .

هكذا ، وكان الشيء^(١) الواحد واقفاً تحت الفهر والزمان — كان هوية^(٢) وكوناً لا بجهة واحدة ، بل بجهة وجهية . — فقد بان إذن عما^(٣) ذكرنا أن كل مكوّن واقع بمجوهره^(٤) تحت الزمان متعلق الجواهر بالموية المحضة التي هي علة التوام وعلة الأشياء الدائمة كلها^(٥) والأشياء الدائرة .

فلا بد إذن من واحدٍ حقٍّ مفيد الوحدانيات وهو غير مستفيد ؛ وأما سائر الوحدانيات فإلّا مستفادة كلها . والدليل على ذلك < ما أقول^(٦) > : إن ألفي واحدٍ مفيدٍ والآخر غير مستفيد^(٧) غير مستفاد ، فما الفرق بينه وبين الواحد الأول المفيد ؟ فإنه لا يخلو من أن يكون شبيهه في جميع حالاته ، وإما أن يكون بينه وبينه فصلٌ . فإن كان [٢٨ ب] شبيهه في جميع حالاته وكان واحداً مثله — فلم صار أحدهما أولاً والآخر ثانياً ؟ وإن كان لا يشبهه في جميع حالاته فلا محالة أن أحدهما واحدٌ أولٌ حقٌّ ، والآخر واحدٌ فقط^(٨) . فإن كانت الوحدانية فيه ثابتة غير موجودة من غيره ، فيكون هذا الواحد الأول الحق ، كما بينا . فإن أُلغيت الوحدانية فيه موجودة < من غيره^(٩) > ، كان غير الواحد الأول الحق . فإن كان < من^(١٠) > غيره ، كان < من^(١١) > الواحد الأول إذن مُستفادٌ غير الأوحد^(١٢) . فيعرض من ذلك أن يكون الواحد الحق الحظ وسائر الأوحد وحدانية^(١٣) أيضاً . وإنما صارت وحدانية من^(١٤) أجل الواحد الحق الذي هو علة وحدانياتها .

(١) ألفي : وردت مكررة في س .

(٢) س : هوّه كوناً (ب) .

(٣) س : ما (ب) .

(٤) س : بمجوهره واقع .

(٥) س : بها .

(٦) ما أقول : أضافها ب .

(٧) والآخر غير مستفيد : أغفلها ب .

(٨) كذا يصحها ب . وفي النص : « فإن لم تكن الوحدانية فيه ثابتة موجودة ، كان واحد فقط ، فيكون هذا [ذال على] الواحد » ؟ ثم جاء من رجع على قوله : « ذال على » . — وعند « بينا » في الملامح : قلنا .

(٩) من غيره : ناقصة وأضافها ب .

(١٠) من : ناقصة وأضافها ب .

(١١) يصحها ب مكنّا : كان من الواحد الأول إذا مستفادة وحدانية ، فيعرض . . .

(١٢) س : وحدانيته (والتصحيح عن ب) .

فقد بان ووضح أن كل وحدانية^(١) بعد الواحد [٢٩] الحق فهي مستفادة مبدعة ، غير
الواحد الحق الأول ، مبدع الوحدانيات < فهو > مفيد غير مستفيد — كما بينا . والسلام !
[ثم ما وجد من هذا المرض . والحمد لله أولاً وآخراً كما هو أهله ومستحقه ،
وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين^(٢)
وفرغ من نسخه ليلة السبت الرابع والعشرين من
ذى الحجة من سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة^(٣)]

(١) هنا ترميز وتصحيح على موضع هذه الكلمة جعلها : الثانية — وهو تحريف ظاهر .

(٢) يوم الدين : غير واضح في المخطوط .

(٣) هنا وردت تليقتان : إحداهما مقابلة ورد فيها : « بلغ مقابله من الأرباء رابع عمر ربيع
الأول سنة أربع وتسعين وخمسمائة وعشرون لقصصين (... غير مقروءة) الآخرين »
ثم ينت شعر ودعاء هكذا :

« أبداً تسترد ما تهب الله : يا ، نيا ليت جودها كان مجلداً

غفر الله لمن دعا لكتابها بالفترة ، إن شاء الله تعالى »

(٣ — الأتلاونية)

حجج برقلس في قدم العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ اعْرِفْ

الحجة الأولى : من حجج ابرقلس التي يبرهن بها أن العالم أبدي :

قال : إن الحجة الأولى من الحجج التي تُبَيِّن بها أن العالم أزلي مأخوذة من جود الباري ، فإنه لا إتناوع أثبت منه في البرهان : من أمر الكل على أنه مثل ما عليه : أناه الحق ، وعنه كان وجوده . وذلك لما كان للوجود وحده كون الكل ، فأني به لأنه ليس يجوز أن يقال إن خلقه لتسير ^(١) الجود . وليس هو حيناً جواذاً وحيناً ^(٢) ليس ^(٣) بجواد فهو دائماً ^(٤) سبب لوجود العالم ، إذ كان كون العالم مساوياً لكون الباري ، فإنا لا نجد شيئاً يتعلق به بوجه أن يكون إنما قل العالم لأنه جواد ، ولا يكون أبداً بفعله ^(٥) . وهو أبداً جواد . فإذا قد كان أبداً جواذاً ، فأبداً يجب أن تكون الأشياء كلها مُشاكِلة له . وإذا كان يجب الأشياء كلها مُشاكِلة له ، فهو يقدر على أن يحمل جميع الأشياء مُشاكِلة له ، وإذا كان رب الأشياء كلها وللآلات لها . فإذا كان يجب أن تكون الأشياء كلها مُشاكِلة له ويقدر على أن يحمل الأشياء كلها مُشاكِلة ، فهو أبداً يفعلها . وذلك أن كل ما لا يفعل ، فتركه القمل : إما لأنه لا يشاء أن يفعل ، وإما لأنه لا يقدر أن يفعل — إن كان ممن يجوز عليه أنه قابل لأجد الأمرين . فإذا كان الباري تعالى من قبيل جوده قمل العالم ، ففعله أبداً . فيجب من ذلك أن يكون العالم غير مكون منذ زمن ، ولا فاسداً في زمن . وذلك أن القول بأنه غير قادر على أن يفعل ما يشاء — مما يستحق أن يهزأ به ، لأنه يلزم متى كان حيناً قادراً

(١) من : لتسير .

(٢) من : حين .

(٣) فوقها : غير .

(٤) من : دائماً .

(٥) أي : ما دام الباري إنما فعل العالم لأنه جواد ، فلا يمكن ألا يكون أبداً بفعله .

وحينما غير قادر أن لا يكون غير قابل للاستحالة والتأثير ، وذلك أن قـدـمـة القـدـرة عـلـة قبول الأثر ، وللتغير مِن لا قدرة إلى القدرة قد استحال ، لأن القوة ولا قوة هـا من الكيف ، والاستحالة هـي التغير في الكيف . فإذا كان أبداً قادراً على أن يخلق وأبداً يشاء أن يخلق ، فيجب ضرورة أن يكون أبداً يخلق وأبداً الكل مخلوقاً وأبداً العالم موجوداً ، كما أن الخالق أبداً خالق . غير أن الخالق أبداً موجود ، والعالم أبداً متكون ، فإن معنى « أبداً » ليس هو فيهما جميعاً معنى واحداً^(١) بعينه ، بل معناه في الخالق الدهر والأزلية ؛ ومعناه في العالم الزمان الذي لا نهاية < له > من قبل أن المساوق للوجود هو الدهر والأزلية ، والمساوق للمتكون هو الزمان .

الحجة الثانية^(٢) : إن كان مثال العالم أزلياً ، ومعنى ما هو هو أنه مثال ما ، وليس بطريق المرض لكن بذاته له هذه القوة إذ كان بمعنى وجوده نفسه هو مثال ما وليس بطريق المرض لكن بذاته له هذه القوة ، إذ كان بمعنى وجوده نفسه هو مثال فلن وجوده ما كان أزلياً فلا محالة أنه أزلياً^(٣) مثال . فان كان معنى أنه مثال أزلياً له ، لزم من ذلك ضرورة أن يكون الممثل أيضاً أبدياً ، وذلك أن المثال إنما هو بالقياس إلى المثل وإن كان للمثل لم يكن حيناً لم يكن ولا يكون حيناً لا يكون لثلاث يكون للمثل إما غير موجود متى^(٤) لم يكن للمثل وإما مثلاً لتغير ممثل ، إذ كان الشئان اللذان إنما يقال كل واحد منهما بالقياس والإضافة إلى صاحبه ليس يمكن أن يوجد أحدهما والآخر غير موجود . فيجب من ذلك إن كان للمثل أزلياً هو مثال ، أن يكون العالم أبداً ممثلاً على المثال الذي هو أزلي^{*} .

الحجة الثالثة : إن كان الخالق تعالى إنما هو خالق لشيء فلما أن يكون بالفعل خالقاً له أبداً وإما بالقوة حتى يكون إنما يخلقه حيناً لا أبداً . فلن كان الخالق بالفعل هو أبداً خالق فخلق أيضاً أبداً بالفعل يكون مخلوقاً ، وذلك من قبل أن الأمر على ما قال

(١) س : واحد .

(٢) س ٢٤ س ٢ — س ١٦ من فقرة هو جو رابع .

(٣) س : أزلي .

(٤) تحته : من .

أرسطوطاليس من أن العلة إن كانت بالفعل فإن المعلول أيضاً على ذلك المثال بالفعل . مثال ذلك إن كان الباني بانياً بالفعل فإن المُبْتَنَى مبتنى ^(١) بالفعل . وإن كان الجالب للصحة جالباً بالفعل ، فالمُجْتَلِبَةُ له الصحة مجتلبة بالفعل . وقال أيضاً أفلاطون في كتابه للنسوب إلى « فيليس ^(٢) » إن الذى يفعل ليس يفعل ما قد تم كونه ولا ما سيكون ، بل إنما يفعل ما هو متكون أى دائب . فيكون وإن كان الخلق ليس بالفعل فخالق فخالق أيضاً ليس هو أبداً خالقاً بالفعل . وإن لم يكن خالقاً بالفعل فهو إذاً خالق بالقوة إذ كان وجوده قبل أن يخلق . وقد قال أرسطوطاليس أيضاً إن كل ما كان بالقوة شيئاً ما فإما يصير ذلك الشيء بالفعل عما هو ذلك الشيء بالفعل فيصير ما هو بالقوة جارٍ — جارياً ^(٣) بالفعل عما هو بالفعل جارٍ ، وكذلك يجرى الأمر في البارد وفى الأبيض والأسود . فيجب من ذلك أن يكون الخالق أيضاً إنما يصير خالقاً بالفعل بعد أن كان خالقاً بالقوة ، من شيء آخر ^(٤) كان خالقاً بالفعل فجعل هذا الخالق خالقاً بالفعل وقد كان من قبل خالقاً بالقوة . فإن كان ذلك الخالق هو أبداً علة بالفعل ، لهذا فى أن يكون خالقاً فهذا أبداً خالق ، للقضية ^(٥) الأولى التى حكم فيها بأن العلة متى كانت أيضاً بالفعل فإن معلولها أيضاً يكون بالفعل . ويجب من ذلك أن يكون الخلق أيضاً أبداً موجوداً . وإن كان ذلك الخالق أيضاً بالقوة هو علة لتصير هذا الخالق يخلق ، فهو أيضاً محتاج إلى شيء آخر يجعلها بالفعل مُصْبِراً هذا الخالق إلى أن يخلق ، للقضية ^(٦) الثانية التى حكم فيها أن كل ما هو بالقوة محتاج إلى ما بالفعل كيما يصير بالفعل . ولا يزال هذا القول يطرّد في ترقية من واحد قبل واحد طالبن علة لا بالفعل في هذه العلة بالقوة التى إياها قصدنا . فلما ترقينا ^(٧) بلا نهاية ، أووصلنا إلى

(١) م : مبتنىاً .

(٢) عاورة « فيلابوس » م ٢٦ هـ وما يلوها .

(٣) م : جار .

(٤) من شيء آخر : أى من موجود آخر ، وفي اليونانى : *αὐτὸν τινός* — وقد أضفت رابه كلمة *< ὅντος >* أى للوجود حتى يضح النـ . ومن هذا يتبين أن للترجم العربى يترجم حرفياً .

(٥) أى : وفقاً للقضية الأولى التى تقول *πρότερον* *αὐτὸν λέγον* . . .

(٦) القضية الثانية = وذلك لما عني به القضية الثانية من أن . . .

(٧) م : تنها (!) — ويمكن أن نقرأ أيضاً : تنها (من تاه) — ولكن اليونانى كما أثبتنا

إذ ورد فيه *αὐτην* .

أن نتعرف بعلّة موجودة أبداً بالفعل . ومتى اعترفنا بذلك لزم وجود معلولاتها أبداً بالفعل ، وأن كان العالم مخلوقاً أبداً ، إذ كان قد بُدِنَ أن الخالق أيضاً أبداً خالق — بقضيتين ^(١) واجب قبولهما : إحداهما أن حال أحد الشئتين الداخلين في باب المضاف إلى حال كانت كحال قريية : إن كان بالقوة كان بالقوة وإن كان بالفعل كان بالفعل ؛ والقضية الأخرى أن كل ما كان بالقوة فإنما ينتقل إلى ما هو بالفعل عما هو بالفعل ذلك الشيء الذي كان أولاً ذلك علته بالقوة ثم صار بأخرية علته . بتعل .

المحبة الرابعة : كُلُّ ما كان تَكُونُهُ عن علّة غير متحركة فهو في وجوده غير متحرك ، وذلك أن الفاعل إن كان غير متحرك فهو غير متغير ، وإذا كان غير متغير فإنه إنما يفعل بنفس وجوده من غير أن ينتقل من أن يكون يفعل إلى أن يكون لا يفعل ، ولا من أن يكون لا يفعل إلى أن يكون يفعل . لأنه إن انتقل فقد حدث له تغير بنقلته من شيء إلى شيء غيره . ومتى حَدَثَ له تغيّر ، لم يكن غير متحرك . فإن كان إذاً شيء غير متحرك : فإما ألا يكون يفعل في حال من الأحوال ، وإما أن يكون يفعل دائماً ، كيلا يكون متحركاً من قَبْلِ أنه يفعل حيناً . فحق كانت علّة ما غير متحركة [شيئاً ^(٢)] لشيء < ما > ولم يكن يُسَبِّبُ علّةً له في كل حال ، ولا علّة له حيناً ، فهي علّة له أبداً . وإن كان ذلك < كذلك > ، فلم يزل علّة له . فإن كانت علّة الكل غير متحركة — كيلا تكون ، إن كانت متحركة ، غير كاملة أولاً ثم تصير بأخرية كاملة — لأن كل حركة فإنما هي فعل غير تام ، وكيلا يكون إن كانت متحركة تحتاج إلى زمان ومساوق الزمان — فيجب ضرورة أن يكون الكل أزلياً ، إذ كان إنما كان عن علّة غير متحركة . فإن ظنّ ظان أن بقوله : علّة الكل وحدها أزلية وإن العالم ليس بأزلي — تورعاً ^(٣) وقربة إلى الله تعالى ، فقد أوجب في العبارة

(١) أى يَدُ ... بقضيتين أن ...

(٢) أى : وإذا كان شيء ما علّة غير متحركة لشيء ما ، فإن يكون علّة لا أبداً ولا في لحظة

ما معينة : $\alpha\iota\ \tau\alpha\ \acute{\alpha}\nu\alpha\iota\eta\tau\omicron\nu\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \tau\iota\tau\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\nu\ \delta\epsilon\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \pi\alpha\tau\epsilon\iota$

(٣) أى : فإن ظنّ ظان أن قوله أن الأزلية للكل وليس للعالم — أن قوله متاورع وهرب

إلى الله تعالى . . . — ومنا يلاحظ أن كلمة « الله تعالى » ترجمة لكلمة $\tau\omicron\nu\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\epsilon\tau\omicron\varsigma$ وترجمتها الحرفية : « علّة الكل » .

التي هي الله تعالى [على] أنها متحركة ، لا غير متحركة . ومتى قال فيه بأنه متحرك ، لا غير متحرك ، قد قال بأنه ليس كاملاً أبداً ، بل حيناً ، وبأنه ناقص ، من قبل أن كل حركة فهي قبل غير تام محتاج إلى ما دونه ، أعني إلى الزمان ، من قبل الحركة^(١) . وإذا قال بأنه حيناً غير كامل^(٢) وليس هو أبداً كاملاً ، وأنه محتاج إلى ما دونه فقد استبدل بالقربة ببدءاً وسحقاً وبالورع كفوفاً وفجوراً . فإن ظنَّ إذاً ظانٌّ أن بقوله في علة الكل إنها وحدها أزيلت قربة إلى الله تعالى ، قد بلغ أقصى اللبائع في الكفر بالله .

المحبة الخامسة : السماء والزمان معاً ، وليس السماء ما لم يكن الزمان ، ولا الزمان ما لم تكن السماء . والزمان لم يكن حيناً^(٣) لم يكن فيه ، ولا يكون حين لا يكون فيه . وذلك أنه إن كان حين لم يكن فيه زمان فيشبه أن يكون حين لم يكن زمان قد كان زمان ، لأن ما قبل فيه إنه موجود حيناً فإنما يقال فيه إنه موجود حيناً من قبل أنه غير موجود حيناً ، وليس هو أبداً موجوداً ولا أبداً غير موجود بل حاله حال وسطى فيما بين هاتين الحالتين ، وحيث كان حين فهناك زمان . وإن كان قد يكون حين لا يكون فيه زمان ، حتى ينقل من أن يكون حيناً إلى أن لا يكون حيناً ، فحين عُدِمَ الزمان يكون حيناً^(٤) حين لا يكون زمان ، لأن « حيناً » دالٌّ على زمان . فإن كان لم يكن حين لم يكن فيه زمان ، ولا يكون حين لا يكون فيه زمان — وذلك أن عدم الزمان في الجهتين جميعاً يكون مع وجود الحين ، والحين دالٌّ على زمان — فالزمان إذاً أبداً موجود . وذلك أن قبض « حين » إما « أبداً » وإما « ولا في وقت من الأوقات » . غير أن قولنا « ولا في وقت من الأوقات » محال ، وذلك أن الزمان موجود لا محالة ؛ والزمان إذاً أبداً موجود . والسماء مع الزمان ، وذلك أنه مقدار^(٥) حركة السماء : فكما أن النهر^(٦) مقدار حياة الحي بذاته ، فإن

(١) أي : وذلك بسبب الحركة .

(٢) ص : كاملاً . والتصحيح في الماشي وهو الملائق اليوناني ποτέ ηὐτε ἀτελὴ ζῶντων καὶ οὐχ ἀεὶ τέλειον

(٣) ص : زمان حيناً .

(٤) حين = ποτέ .

(٥) مقدار = μέτρον = مقياس .

(٦) النهر = ἀνὴρ .

هذا أيضاً مما يتبين به أن الزمان أبداً موجود ، كيلا يكون الدهر إما ليس بمثال لشيء أصلاً
إن كان الزمان غير موجود والدهر موجود ، وإما ألا يكون هو أبداً دائماً البقاء لا تتحاله من
ألا يكون مثلاً إلى أن يكون مثلاً ، أو من أنه مثال ^(١) إلى أن لا يكون مثلاً . فالسواء
إذاً موجودة أبداً كمثل الزمان ، لأنها قريبة ^(٢) ، فلا قبل الزمان ولا بعده تكونت ، بل
كما قال ^(٣) هو : الزمان كله كانت وتكون هي ^(٤) .

الحجة السادسة : إن كان الخالق وحده يقدر على > عقد العالم ، فيقدر وحده
على < ^(٥) قرض العالم ، وذلك أنه لا يقدر على نقضه — كما قال — سوى من عقده لأن
العالم بالنقض في كل شيء إنما هو العالم بعقد ذلك الشيء الذي عقده ، والقادر على النقض
هو العالم بالنقض ، وكان الخالق ليس ينقض العالم ، لأنه هو القائل : « إن اللؤف بالبقاء
حسناً مستوياً النظام فليس يشاء نقضه إلا شريراً » ^(٦) ، وكان من الحال أن يصير الخير
على الحقيقة شريراً — فمن الحال أن ينقض العالم . وذلك أنه لا يمكن أن ينقضه غيره ،
لأن الخالق وحده قادر على نقضه ، والخالق لا ينقضه ، لأن اللؤف تأليفاً محكماً فليس
ينقضه إلا شريراً . فيجب من ذلك إما أن لا يكون الله على ما ينبغي فلا يكون صانعاً
مجيئاً ؛ وإما أن يكون قد آفقه على ما ينبغي فلا يحله ما لم يصير شريراً — وذلك غير ممكن .
فالكل إذاً غير منقض . فيجب أن يكون غير فاسد ، فهو غير ^(٧) حادث . فلأن أفلاطون
أيضاً يعتقد أن كل حادث فاسد ، وذلك أنه قال إن كل حادث فله فساد ، كما قال سقراط

(١) مثال παράδειγμα .

(٢) قرية = δμόριον = مولود معاً (بالقرب هنا من القرابة في الميلاد والنسب) .

(٣) أي أفلاطون في « ميلوس » ٣٨ .

(٤) ومي = ومي ستكون — إذ في اليوناني εσμενος (= ستكون) . والنس في

« ميلوس » ٣٨ .

(٥) هذه الإضافة يقتضيها السياق ، وهي غير موجودة في الترجمة العربية ، ولا في المخطوطات اليونانية ؛
ولهذا اضطر رابه Reabe إلى إضافة هذه العبارة فأصبح النص هكذا :

... εἰ δὲ δημιουργὸς μόνος < συνέδησεν , μόνος > .

(٦) راجع « ميلوس » لأفلاطون : ٤١ ا ب .

(٧) غير حادث : نقضة في المخطوطات اليونانية ، ولهذا أضاف رابه : < ἀγένετον > ،

فكان موثقاً ويؤيد اقتراحه الترجمة العربية .

في أوائل « طبايوس »^(١) « ولم ينسب ذلك إلى نفسه بل إلى الوحي »^(٢) ، وحذر من الصدول عنه حتى يعتقد أن شيئاً حادثاً لا يفسد . فإن كان هذا القول حقاً ، فما لم يكن له فساد فهو غير حادث ، والعالم ليس له فساد ، فهو إذاً غير حادث ، فالعالم إذاً أزلي أبدي إذ كان لا حادث ولا فاسد .

الحجج السابعة : إن كانت نفس الكل غير حادثة ولا فاسدة ، فالعالم أيضاً غير حادث ولا فاسد ؛ وذلك أن حدّها مثل حدّ كل نفس من أنها متحركة بذاتها ؛ وكل متحرك بذاته فهو بذاته ينبوع ومبدأ للحركة ، وذلك^(٣) أنه ليس هو مبدأ للحركة باختيار بل بمعنى ما هو متحرك من ذاته^(٤) . فإن كانت إذاً نفس الكل أزلية ، فيجب أن يكون الكل يتحرك عنها أبداً . فأى شيء يتحرك ليت شعري متى لم يكن موجوداً إما قديماً ، وإما حادثاً . وهي أبداً مبدأ للحركة ؛ ولا يمكن ألا تكون مبدأ للحركة ، إذ كانت في جوهرها متحركة بذاتها ، ولذلك ما صارت مبدأ للحركة . لكن النفس غير حادثة ولا فاسدة لأنها متحركة بذاتها . فالكل إذاً غير حادث ولا فاسد . وقد بان من ذلك أن كل نفس قد استولت منذ أول الأمر على جسم أزلي تحركه أبداً ، وإن كانت مستولية على أجسام فاسدة فإنما تحرك تلك الأجسام ما^(٥) عنها يتحرك دائماً .

الحجج الثامنة : إن كان كل ما يفسد فإنما يفسد من شيء غريب عنه يدخل عليه ، ويفسد إلى شيء غريب ، وليس شيء خارج الكل ولا غريب عنه بل هو مشتعل على كل شيء إذ كان مؤلفاً من كليات الأشياء كاملاً جامعاً لأشياء كاملة ، وليس شيء غريب عن الكل ولا شيء غريباً يفسد إليه أو يفسد عنه — فذلك هو غير فاسد ، ولذلك بعينه هو غير

(١) « أوليج أيضاً » قدس « ٢٢٥ » .

(٢) بعد هذه الكلمة في النص اليوناني : « أنه ليس طبايوس هو الذي افترض بنفسه أن رأى للو (= الوحي) مبالغ فيه وأنه لا شيء حادثاً يكون أبدياً :

καὶ οὐ δέποτε παρὰ πόδας ὁ Τίμαιος τὸ τῶν μουσῶν δόγμα περιττον ἔτελεσεν καὶ ἔθετο τι γένονος ἀφ' ὧν

(٣) ما بين الرقبن فاض في نعمة وإبه نفس اليوناني .

(٤) ما عنها : أي : بواسطة ما عنها يتحرك دائماً

· μένων

محدث . وذلك أن كل حادث فمن شيء ما يحدث قد كان قديماً غريباً ، فيجب أن يكون شيء ما غريباً عن الكل ، ويكون هذا خارجاً عن هذا الحادث . ويلزم من ذلك أن يكون شيء خارج عن الكل كان قبل أن يحدث الكل غريباً عن الكل . وإن كان ذلك ، فالكل ضد ما عنه حدث ، غير أن الأضداد يحدث بعضها من بعض ويتغير بعضها إلى بعض ، ولها طريقان إذ كانا بين شيئين على ما بين أفلاطون في كتابه المنسوب إلى « فادن »^(١) بأقويل كثيرة : من أن كل واحد من الضدين ينتقل إلى صاحبه كيلا تكون الطبيعة منقوضة . ولعمري أن « لا مرتب على نظام » مقابل له « مرتب على نظام »^(٢) . ولو كان ذلك على طريق العدم والملكة ، وقد قل من عدم إلى ملكة ، فذلك أن المعنى الأول أبدي في الإمكان والقدرة ، ومن قبل ذلك صارت أصناف من العدم لا تنتقل إلى ملكة . فإذا كان ذلك الذي هو أبدي من الإمكان قد كان ، فبالحرى كون ما هو أقرب إلى الإمكان حتى ينتقل للنظوم إلى لا منظوم ، ويكون ذلك جاريماً مجرى الطبيعة وعلى مشيئة الله تعالى . وذلك أن الفاعل لما هو أبدي في الإمكان فأخبر به أن يفعل ما هو أقرب في الإمكان . فإن كان هذان ضدّين ، فسيهلما سبيل سائر الأضداد كلها ؛ فيجب من ذلك أن يكون الكل أيضاً ينتقل إلى ضده الذي عنه كان . لكن قد تبين أن الكل غير فاسد ، فليس ينتقل إلى ضده ، ويجب من ذلك ألا يكون حدث . فالكل إذا أزل ، فإنه ليس يمكن أن يكون ضدان لأحدهما طريق إلى الآخر وليس للآخر طريق إليه . ولا يمكن في العدم والملكة أن يكون من العدم طريق إلى الملكة ، ولا يكون من الملكة إلى العدم طريق . وذلك أن في بعض الأشياء ليس طريق من العدم إلى الملكة ؛ وأما الضدان فلهما طريق من بعض إلى بعض على ما قال سقراط في الكتاب المنسوب إلى « فادن »^(٣) . فيجب من ذلك إما ألا يكون الكل غير فاسد ، وأخر به أن يكون غير حادث ؛ وإما ألا يكون « لا منظوم » مضاداً له « منظوم » ، أو كان « لا منظوم » عدماً له « منظوم » .

(١) راجع « فيدون » لأفلاطون : ٧٠ — ٧١ .

(٢) س : لكن كان ذلك .

(٣) في « فيدون » : ٧٠ .

المهم: التاسع: كل ما يفسد < يفسد > عن آفة فيه . وذلك أنه ليس ينبغي أن يكون الشيء يفسد عما يخصه من محمود بنيته ، ولا مما ليس هو غير آفة ولا شر بل مخالفا . لأن كل ما جرى هذا المجرى لن^(١) يقدر على أن يضره ولا ينفعه ، ولا يكون يقدر على إفساده ولا على حفظه على سلامته . فإن كان الكل قد يفسد ، فإنما يفسد عن آفة فيه . والعالم عنده^(٢) أحد السعداء وكذلك جميع اللائكة^(٣) وكذلك هذا الجنس كله لا آفة به فهو بهذا السبب غير قابل التغير . فليس يمكن إذا أن يفسد الكل ، إذ كان لا آفة به لأنه أحد السعداء . وإن كان الكل غير فاسد من قبل أنه ليس شيء يفسده ، فهو أيضاً غير حادث ، وذلك أن كل ما عنه يكون حدوث الشيء فذلك يفسده . لأنه إذا كان للعلوب كان سبباً لحدوثه ، وإذا كان الغالب كان سبباً لفساده . فإذا كان ليس شيء يفسده فليس شيء عنه حدث ؛ لكن ليس شيء يفسده ، فليس شيء عنه حدث ؛ لكن ليس شيء يفسده إذ كان لا آفة به . فلا سبيل إلى أن يقال فيه إن شيئاً يفسده إذ هو منظوم سوى لا منظوم ، وإذ هو من الزينة على ما هو عليه سوى ما لا زينة^(٤) له فإن هذين هما الآفة الداخلة على المنظوم والزين . فإن كانت فيه آفة من الآفات ، ففيه سوء نظام وقبيح إليهما ينتقض^(٥) . وإن لم يكن به آفة فليس سوء نظام ولا سوء زينة أى قبيح يعاند للنظوم ذا الزينة أعنى الكل . وإن لم يكن لسوء نظام وسوء زينة يعانده ويضاده فلم يكن حدوثه عن سوء زينة ورداءة نظام ، إذ كان ليس شيء هذا حدّه في معانده . وإما وجب له ذلك لأنه لا آفة به ، فليس شيء إذاً عنه حدث . وإذا كان ليس شيء عنه حدث ، فلم يحدث : إذ كان قد يجب أن يكون كل ما يحدث فمن شيء ما يحدث ، وليس شيء يحدث عن ما ليس .

هذه الحجج التسعة هي بنقل إسحاق بن حنين . وحجج إيرقليس في القدم هي ثمانى^(٦) عشرة حجة قد نقلها غير إسحاق فلا رديتها ، والتي وجد بنقل إسحاق منها هي هذه التسعة . والسلام .

(١) م : أن كل ... أن يقدر على ... (٢) أى عند أفلاطون (د تلوس » ٢٤ ب) .

(٣) اللائكة : في النص اليوناني πάντας ὁμοούσιους θεούς (= وكذلك جميع الآلهة) .

(٤) م : ما لازمه — وهو تحريف ، أصحناه كما في اليوناني إذ هو πλην τῆς ἀκοσμιότητος .

(٥) أى ينتقل . (٦) م : ثمانية .

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ اعْنِ

مسائل فرقليس في الأشياء الطبيعية ، نقلها إسحاق بن حنين

المسألة الأولى : قال : ما الدليل على أن الحرارة والبرودة هما القوتان الفاعلتان ، والرطوبة واليبوسة هما القوتان المفعول بهما ؟ — فنقول : إننا إذا وضعنا أيدينا على جسم حار يؤلمنا حره ، وكذلك إذا وضعنا أيدينا على جسم بارد آذانا برده . وأما الجسم اليابس للفرط الثيبس إذا وضعنا أيدينا عليه لم يؤلمنا ، وذلك كحجر إذا وضعنا أيدينا عليه لم يؤلمنا يُبْسُهُ كما يؤلمنا حرارة النار وبرودة الثلج . وكذلك الشيء الندي الرطب إذا لمحن وضعنا أيدينا عليه لم يؤثر فينا كثر الحر والبرد . فإن قال قائل : ما بال التفصي قد يحسّن اليد ويقبضها ؟ فنقول إنه إنما يفعل ذلك فينا ويقوى لمكان البرد ، ولولا ذلك لم يظهر منه هذا الفعل . ونقول أيضاً قولاً آخر : إن الأشياء كلها لو كانت فاعلة ، كيف كان يحدث منها شيء ؟ لأن الفاعل إنما يستوجب أن يكون فاعلاً لمكان المفعول . ولو كان جميع الأشياء مفعولة ، فن أين^(١) حدثت أشكال الحيوان وهيئتها ؟ كما أن البيت لا يكون إلا بفاعل — الذي هو البناء ، والمفعول — الذي هو الحجر والكلس ، كذلك لا تكون الأشياء إلا بمن فاعلي ومفعول ؛ وليس يمكن أن يكون مع الفاعل والمفعول ثالث .

المسألة الثانية : ما بال الماء والنار إذا ما تلاقيا تنافرا وتضادا ، والهواء والأرض قد يماس أحدهما صاحبه ولا يتنافران بينهما ولا يتضادان إذ هما متضادان ، وذلك أن الهواء حار رطب والأرض باردة يابسة ؟ — فنقول : إن النار إذا لاقت للماء أو ماسته نافرت منافرة شديدة ؛ ولا يخلو إما أن يقهرها وإما أن تقهره . وأما الهواء والأرض وإن اختلفا وتضادا ،

فإنهما لا يتنافران لأن الحرارة التي في النار قوة فاعلة والبرد في الماء قوة فاعلة أيضاً ، وليس في النار قوة مفعولة ، والرطوبة في الماء قوة مفعولة أيضاً . فإذا لاقى الماء النار نافرت النار الماء لقوة الحرارة الفاعلة فيهما ، ولأن القوتين الفاعلتين أعنى الحرارة والبرودة أقوى في النار ولواء من القوة بين التفاعلين ، أعنى الرطوبة واليأس التي في النار والماء ، لذلك كانت منافرتهما ومضادتهما شديدة ، ولأن في الهواء والأرض القوتين للمفعولتين أكثر من القوتين الفاعلتين أعنى الحر والبرد ، لذلك لم تكن منافرتهما كثافة النار والماء اللذين ^(١) فيهما القوتان الفاعلتان أغلب . وهول أيضاً إن الهواء والأرض قد يتضادان لمكان ما فيهما من القوتين الفاعلتين أعنى الحر والبرد ، ولكن لأن هاتين القوتين اللتين في الهواء والأرض ليستا بكتيرتين لذلك لم تظهر منافرتهما كثافة النار ولواء . وقد يتنافر ^(٢) الهواء والأرض والأرض والهواء إذا حرّهما ^(٣) محرك من خارج فأضاف قوة قفله إلى فعلهما ، فإذا أضاف قوة التفاعل الذي في الهواء والأرض تنازعا وتضادا . وذلك لأن الهواء إذا دفعه دافع سمح له صوت وأزال الحجر . وكذلك الحجر إذا وقع في الهواء أثر في الهواء ضللاً قوياً وهرب كل واحد منهما من صاحبه .

المسألة الثالثة : ما بال الدغدة إنما تكون ^(٤) في الإبطين وتحت القدم ؟ ولم يضحك الإنسان إذا دغده ؟ ^(٥) — قول : إن الدغدة ليست في جميع الأعضاء ، وإنما تكون في المواضع الرقيقة العادمة للحم الكثيرة المصب الحامس . فإذا ممت اليد الجلد الحامس ضغلت التصب الحامس . فإذا ضغلت الأعضاء الحامسة فكثرت حشمتها ^(٦) ثم على الدغدة . وقد يكون في الدغدة لذة ووجع : وقد تكون اللذة لنفي اليد الفضول ^(٧) من الموضع بحركة الدغدة ، والحرارة المتولدة من الدغدة . وقد يكون الوجع لكثرة الحس بضغط اليد .

(١) من : اللذين .

(٢) من : يتنافرا .

(٣) من : حركتهما .

(٤) من : لأنه تكون (!) .

(٥) من : الكثير .

(٦) من : يكثر حسها لم على الدغدة .

(٧) من : الفضول من الفضول من الموضع ...

فالذة تهيج الضحك، ولكثرة الحس والضغط يألم الوضع وَيَبْجَع^(١). وإن كثرت الدغدغة وكثر التحليل، كثرت الحرارة وهاجت، وإذا كثرت الحرارة أهاجت الغضب، فيكون الغضب مكان الضحك لكثرة الدغدغة. وإن للواضع اللحمية وما أشبهها لا تكون فيها الدغدغة لغلظ الجلد وكثرة اللحم وقلة الحس.

المسألة الرابعة: كيف يكون النوم؟ ولم احتاجت الطبيعة إلى النوم؟— قول إن الإنسان مُرَغَمٌ^(٢) عليه، والعلة في ذلك أن الإنسان دائم الفكر، وحواسه أيضاً دائماً القفل، والحواس والفكر^(٣) إنما في الدماغ، فلذلك صار الدماغ أكثر تعباً من سائر الحيوان، ولكثرة التعب تحملت الرطوبة التي في الدماغ أكثر من تحملها من سائر الحيوان ولكثرة تحملها يحف الدماغ. فإذا جف الدماغ وتعب، احتاج إلى الراحة والترطيب، فاحتالت الطبيعة بالنوم للراحة والترطيب، وذلك لأن النوم هو سكون الحواس، وإذا سكنت الحواس استراحت ورطبت. والدليل على ذلك أننا إذا علمنا النوم احتجنا الرطوبة واستعملنا الأشياء الرطبة لتنعيمنا، وإن الدماغ قد يحس بألم^(٤) السهر وبلذة النوم. فلهذه العلة ولهذا السبب احتاجت طبيعة الإنسان النوم.

وأما كيف يكون فإننا نقول: إن الأشياء الكائنة إما تكون بأربع جهات: بالفاعل والمفعول والأداة—كالقدوم والانشاء وغيرها من الأشياء التي يستعين بهما النجار فيما يعمل: كالباب^(٥) والكرسي—والتمام؛ فكذلك أيضاً النوم يكون على هذه الجهات: فالفاعل النوم الطبيعية فينا، والمادة أغنى المنصر^(٦) التي يكون منه النوم <هو^(٧)> الرطوبة المعتدلة التي في البدن ولذلك قُلْتُ معتدلة لأنها إن تكن معتدلة لم يكن منها النوم، والأداة التي بها تعمل الطبيعة النوم الحرارة التريزية التي فينا التي بها تصعد الرطوبة؛ فإذا صعدت هذه إلى الدماغ أنامت والنوم هو التمام والكمال. فالنوم إذا كان معتدلاً <كان > لذينا، وإذا كان غير

(١) وجع يوجع ويوجع وأوجع.

(٢) مرغمه (١)

(٣) : والحواس بالفكرة.

(٥) : ولتمام الباب . . .

(٤) : بلذة السهر وبلذة النوم.

(٧) : والرطوبة.

(٦) : المنصر والتي.

معتدل كان مؤلماً . فإذا نام ^(١) الإنسان غابت الحواس التي داخل قَدَحَتْ وسكنت و يسكن البدن كله . فإن قال < قائل > إن البهائم أيضاً قد تنام — قلنا ^(٢) : إن نومها أقل من نوم الإنسان .

المسألة الخامسة : ما بال الإنسان ، إذ هو مركب من الحرارة والبرودة والرطوبة واليس ، صار بعض جوهه الإنسان ذكر ^(٣) وبعضه أنثى ؟ — قولنا : وإن كان جميع جوهه الإنسان مركباً ^(٤) من هذه الأخلط الأربعة العناصر أعنى الدم والمرتين والباقي ، فإنما ^(٥) يكون الإنسان باعتدالهما ولكن قد تختلف جواهر المذكورة ^(٦) ، فللاختلاف كان الذكر والأنثى . فإذا غلبت الحرارة على جوهه الإنسان حدث العضو الثاني ، أعنى الذكر إلى خارج ، وذلك لأن من جوهه الحرارة دَفَع الأشياء إلى خارج فيخرج الذكر ويظهر ويتنوء إلى خارج . وإذا غلب البرد جمع العضو وجَذَبَه إلى داخل فتصير الأنثى . والدليل على أن الرجل أحر من المرأة كثرة حركته وخشونة جلده وصلابة أعضائه . والمرأة على خلاف ذلك . فإن غلب على طبيعة المرأة الحرارة يصير مزاجها في الشعر والخشونة والعضو الثاني كالضرب الذي يسمى الخنثى . وقد يستدل من هذه الجهة على أن الحرارة هي الفاعلة لهذه الصفة .

المسألة السادسة : ما بال الشعر يَنْبِتُ على رأس الرجل والمرأة جميعاً وقد يولدان على هذه الصفة ، وما بالنا لا نجد الشعر على جميع البدن إلا إذا انتهى الإنسان إلى قامة الشباب ؟ وما بال اللحية لا تكون للنساء والصبيان لكن للرجال ^(٧) ؟ وما بال صوت الرجل غليظ جهور ، وصوت النساء والصبيان والخصيان رقيق ضعيف ؟ فنقول إن < الشعر > ينبت للرجال والنساء على رؤسهم ويولدون جميعاً على هذه الصفة لأن الحرارة من جواهرها العلو والسمو إلى فوق . فإذا غلبت ، رفعت معها الرطوبة إلى أعلى اللو ضلع كالقِدر التي إذا غُلِيَ ما فيها من الماء ارتفعت الرطوبة كلها إلى غطاء القدر . فإذا اجتمعت هذه الرطوبة

(٢) س : إلا أن .

(٤) س : مركب .

(٦) س : جواهر المذكورة والإناث .

(١) س : نائم .

(٣) س : ذكر .

(٥) س : وإنما .

(٧) س : الرجال .

الصاعدة بالحرارة إلى الرأس كان^(١) الشعر منها وكالأرض الندية إذا حيت الشمس أنبتت عشياً كذلك فالحرارة < التي > فينا تنبت الشعر ولذلك صار الشعر يظهر في الرأس لاستقامة قامة الإنسان . < ولو^(٢) > كان الإنسان كذوات الأربع القوائم لظهر في يديه كله من الشعر < كما > يظهر في ذوات الأربع قوائم لانتشار الحرارة في جميع البدن ؛ فلما صار الإنسان مستوى القامة ، والحرارة من جوفها الصعود إلى فوق ، عملت في الموضع الذي انتهت إليه وهو الرأس^(٣) فأنبت الشعر^(٤) . وأما الأطفال فكذلك لا ينبت على أجسادهم الشعر حتى يتنموا إلى قامة الشباب ، لأن الأطفال رطوبتهم غالبية وحرارتهم ليست بمجاعة حريفة كحدة حرارة الشباب ، فذلك صار شعورهم زَعْبًا لِينًا ضَمِيفًا . فكلما انتفضت الرطوبة من أبدانهم وغلبت عليهم الحرارة الحادة والحريفة ، أظهرت الشعر وأنبته كالأرض الرطبة جداً لا تنبت عشياً ، كذلك أبدان الأطفال لا تنبت الشعر ؛ وكالأرض الجافة جداً لا تنبت عشياً بل يحف ما فيها من المشب ، كذلك أبدان المشيخة^(٥) ! لكثرة يبسها وقلة غذائها يتساقط ما فيها من الشعر ؛ < وليس > كذلك أبدان الشباب . وأول ما ينبت الشجر في الإبلين والعانة لسخافة^(٦) هذين الموضعين . ثم كلما انتشرت الحرارة في البدن كله أنبتت الشعر في البدن كله .

وقد تكون اللحية للرجال ولا تكون للنساء والصبيان والخصيان لهذه العلة ، لأن قامة الصبيان الرطوبة غالبية عليها كالذي ذكرنا وحرارتهم ليست حريفة حادة ، وكذلك أبطأ أبدان النساء وأبدان الخصيان ملائمة ببعضها بعضاً وإن قد تختلف بالكثرة والقلة . فإذا سخن البدن وعمل في الرطوبة التي في البدن ارتفع البخار إلى الجنيين فبت الشعر . ولذا^(٧) النساء والخصيان قد علموا اللحية . وإذا قلت الحرارة لم تكن أن تثور في جميع المواضع ، وقد تثور في النساء عند العانة لحرارة الحيضة واجتماعها لاجتماع الدم في ذلك الموضع . فإذا

(١) ما بين الرقين في العارض .

(٢) خرم في الأصل .

(٣) ص : الفقرة .

(٤) للفيضة = الشيوخ .

(٥) السخافة : ضد الكثافة .

(٦) ص : ولأن .

اجتمعت الحرارة في ذلك للموضع لاجتماع دم الحية ، أثبت الشعر في العانة . والخصيان عدلوا ذلك لأن الحرارة لا تجتمع بهم في هذا الموضع كاجتماعها في النساء عند وقت الحيضة . وقد تظهر السبلة^(١) أولاً لكثرة بخاره وقد يظهر الصدغ^(٢) لسخافة موضعه ورطوبته . فكلما انتشرت الحرارة أثبتت الشعر حتى تتم اللحية .

وأما أصوات الرجال فثابتها صارت جبهة وأصوات النساء والخصيان رقيقة — فنقول إن ذلك لخصيتين : الأولى أن الحرارة لما غلبت على المزاج^(٣) وسقت الخنجرة ، ولأن الحرارة غلبت على مزاج الرجال احتاجوا إلى إدخال الهواء إلى أجوافهم في النفس أكثر من النساء وسائر الأبدان الباردة . فلما صارت الخنجرة واسعة ، كثرت دخول الهواء فيها إلى ما هو مادة وعنصر الصوت < ولعلك > غلظ الصوت وصار جهوراً . وكذا^(٤) في المزمار الواسع < إذا فزع فمحا >^(٥) شديداً : يُسمع صوتاً شديداً لا تساع المزمار وكثرة الهواء الداخل فيه ، فكذلك خنجرة الرجال أيضاً . وأما الصبيان والخصيان والنساء فلأنهم عدلوا هذه الملل صارت أصواتهم ضعيفة .

للسئلة السابعة : ما بالرجال إذا خضوا المتبت لم لحية وعدلوا الشعر في أبدانهم ؟ — فنقول : إن الحرارة قد تجتمع عند العانة لمكان^(٦) أعضاء اللتي . وأيضاً لأن هذا الموضع قوى برأياً حدة البول وحراخه تلهب هذه اللواضع . وأيضاً هذا الموضع أعنى العانة قد تدبره الأعضاء كالشيء للدبر ، أعنى التقذ وغير ذلك . ولهذا انفصال كلها اجتمعت الحرارة في هذا الموضع . ولأن الأعضاء محيطة بما ضبطها وأمسكها ، فلما اجتمعت في هذا الموضع وضبطت أثبتت الشعر . فلذا أنظت للذا كبر تفرقت أعضاء اللتي وتفرقت الحرارة لتفرقها

(١) السبلة : ما على الشفة العليا من الشعر : يجمع الثارين وما بينهما .

(٢) من : الصمغ — والصمغ : الشعر للتدل على الصدغ .

(٣) من : مزاج .

(٤) غير واضحة في المخطوط .

(٥) من : شديد .

(٦) من : كان .

واقطعت مجارى المني فيبرد هذا الموضع لهذه السبل لتفرق الحرارة وأنها عِدِمَتْ المني الذي كان يستحق هذا الموضع . فإذا علمت الحرارة صارت كأبدان الصيبن لينة قليلة الشعر .

المسألة الثامنة : ما بال الشعر في الحاجب والأشعار ؟ — فنقول : إن الرطوبة التي في السماغ قد تنحدر إلى الحاجب والأشعار . وهذه المواضع ، لأن^(١) موضعها موضع منعطف مجوف ، تقبل الرطوبة ؛ فحركة العين تسخن تلك الرطوبة بالحرارة المتولدة من حركة العين > ولذا < أنبت الشعر . ولتلك احتجنا إلى الأجفان والحاجب^(٢) لتقي بهما العين من الآفات والامهات > الناشئة من الفبار أو القذر .

كيف الخلاوة والحموضة والمرارة والحراقة (٣)

(١) م : لأنه موضع ...

(٢) م : والحاجب لتقي الآفات والامهات من العين بهما من الفبار . . .

(٣) هنا تنهى الورقة ١٣٤ وقد سقط ما بعدها ، وواضح أن الكلام ناقص .

كتاب
معاذلة النفس
لمرس أو لأفلاطون

المسوز :

- ص : باريس رقم ٤٩ (١١٤٢ - ٢٠٣ ص)
س : باريس رقم ٤٨١١ (١٨٠ - ١٢٩ ص)
ل : لندن رقم ١١٤٨ عربي فارسي (٧١ ص - ١٩٧)
ب : نشرة برنهيشر ، بون سنة ١٨٧٣
ع : ليبتيك ، مكتبة البلدية رقم ٢٩٧ (٧٣ ص - ١١٥٥)
ر : روما ، الفاتيكان رقم ١٨٢ (ورقة ١٠٤ - ١٣٣)
ك : اكسفورد ، مكتبة بولي ، مخطوط هنت رقم ٥٨٩ (ورقة ٥٠ - ١٦٢)
هـ : ابسالو رقم ٤٨٩ (فهرست تورنبرج) ورقة ٧٦ وما يليها
ن : بون

بسم الله الرحمن الرحيم^(١)

كتاب مساذلة النفس لأفلاطون

وهو أربعة عشر فصلاً

(٢) [رسالة منسوبة إلى هرمس الحكيم^(٣) في معاذلة النفس، وزجرها^(٤) عن الأمور السفلية، وحثها على طلب ما يلائمها ويشاكلها من الأمور العلية، وقصوها^(٥) عما يؤذيها^(٦) ويوبقها، وحثها^(٧) على ما فيه استقامتها وصلاحتها. وأوضح^(٨) الدلائل والبراهين على ما شرحه من ذلك. ولم يقتصر على سب^(٩) النفس، بل أغرق في كشفه لكل أحد

(١) كذا في ل وهو غلط إسلامي، أما المخطوطات المسيحية فتبتدئ ببارات مسيحية لا داعي لذكرها.

(٢) هذا الاستهلال مقدم على الكتاب كما هو واضح من مجرد قراءته، إذ هو مقدمة كتبها ناسخ تهيداً للكتاب. ولهذا لم يذكره ل. ولولا الحرس على إثبات كل شيء، لآثرت حذفه أو وضعه في الهامش.

(٣) ر، س: الحكيم القاضل. ع: هرمس المثلث بالحكمة—ويلاحظ أن هذا الاستهلال التحول هو الذي ينسب الرسالة إلى هرمس، لا إلى أفلاطون. على أن ل يورد: «تقل رسائل أرسططاليس الحكيم القاضل، ويدعي كتاب زجر النفس».

(٤) في المخطوطات: رجوعها—ونعجب تعريفاً صوابه ما أثبتنا، ومن هنا نحسن تسمية الكتاب أحياناً باسم: «كتاب زجر النفس» كما في ك، كما أنه في مقابل: حشما.

(٥) كذا في س، س؛ وهو الصحيح أما ه، فقرأ: «وقصرها» ولا معنى له هنا، وهو تعريف كذلك لأنه لا يقال: «قصر عن». والقصور مصدر: قصا يقصو قصوا (فتح فكون) وقصوا (بشين ثم واو مشددة مفتوحة) وقصا (بفتحين وبالقصر) وقصاه (بلد) — وإن كان المهور أن الفصل لازم (لسان العرب ٤٤/٢٠)، وهنا تمتد بمعنى: إقصاء.

(٦) س، س، ك: يوردها. ب: يؤذيها ويوبقها (ولا معنى له).

(٧) كذا في س، س. ب: حشما.

(٨) أي هرمس، وهذا يدل على أن هذا كلام التلخيص، لا كلام صاحب الكتاب.

(٩) ب: تثير. س، س: ستر. وأصفه ظيهر: سر. وكل هذا لا داعي له بعد تصحيحنا

هنا. والسر: الاختيار، استخراج كنه الأمر، وسر الشيء: سراً: حزره وخبره، واسبرل ما عنده: اعلمه.

بغير قصد تفسير^(١) ولا تنسيق لفظ ، بل^(٢) بما يقوم في العقول^(٣) والأفكار ، ويقبله كل
ذئ لب صحيح . إذ كان ذلك مما يردع عن الانحطاط في شئ^(٤) هذه الدنيا القانية ،
والتسك بمجال غرتها^(٥) ، ويرشد إلى أعمال^(٦) الخير ويحصر على الإكثار منه وما يقرب^(٧)
من خاتمتها ويرزق لديه ويُسكن نعيمه^(٨) الذي لا زوال له ولا انقضاء لذته .
نعم الله به قارنه ، وألمه طاعته ، ووقته لمرضاته ، بمنته وخفى^(٩) لطفه . والشكر لله
كثيراً مستمراً [.

الفصل الأول

قال أفلاطون قدس الله روحه العزيز في مخاطبته لنفسه^(١٠) :

يا نفس ! تتلى وتصورى^(١١) ما أنا موره لك من اللعانى العقلية الموجودة وجوداً دائماً .
فما تصوره قد عقلت وتبينته وتبينته^(١٢) كتيقنك أن الحى جنس^(١٣) لنوع^(١٤) الإنسان ،
وأن للتفس جنس^(١٥) لنوع^(١٦) الحى ، وأن الجسم جنس لنوع للتفس ، وأن الجوهر الأقصى^(١٧)
جنس لنوع الجسم ؛ وكتيقنك أيضاً أن للمستوى^(١٨) غير المروج^(١٩) ، وأن الكل أعظم

(١) ب : هـ غير ا ويشير إلى أن فليدر أصله مكنا ا ولا نرى ما يدعو إلى هذا والكلمة
مكننا لم ترد في « لسان العرب » .

(٢) س : س : لفظ ، ما ...

(٣) كذا في س ، س ، وفي ب : العقل .

(٤) س : شمت . س : شيب .

(٥) ب : فرورها . وفي س وس : كما أبتنا .

(٦) ب : عمل .

(٧) ك : يقرب به .

(٨) ب : ويفكر نصته . وما أبتنا في س ، س — وهو الأصح . وفي ك : فلتكر نصته .

(٩) س : بمنته وكرمه . س : ووقته لأن شاء الله تعالى . ك : غبه وكرمه عظمته .

(١٠) قال ... نفسه : وردت في ل وحدها .

(١١) كذا في ل . وفي غيرها : تصورى وتتل .

(١٢) ل ، ب ، س ، س ، الخ : صورته ... عقلته وإتقنيه وتبينته ...

(١٣) ل : أنواع .

(١٤) ما بين الرئين نافي في ل .

(١٥) ل : للعين — وهو تعريف .

(١٦) س ، س : للتزوج .

من الجزء، وأن الماء يروى من العطش وأنه بارد رطب بالطبع، وأن^(١) النار تحرق وتنضج^(٢) وأنها حارة بإسبة الطبع^(٣) — وكأثر ما قد عقلته وشاهدته وشافته^(٤) في عالم العقل وعالم الحس، وما خفي عنك^(٥) يا نفسُ بما أنا مبينه لك، فاستعملي فيه التمثيل^(٦) العقلي للفتن^(٧) الصحيح البريء من الاختلاط والاختلاف^(٨)، فإنه سيدلك^(٩) ظاهر ما شاهدته على باطن ما خفي^(١٠) عنك، كما استدلت الناظر إلى الصورة المثلثة في الحائط على وجود للصورة لتلك الصورة المثلثة^(١١)، وكما استدلت بما عاين من حركات يده على^(١٢) سرائر تخطيطها وتشكيلها^(١٣) على لطائف ما كان قائماً في فكره ونفسه^(١٤) من جملة ذلك، يا نفسُ : فإنه قد يستعمل التمثيل على سائر الأشياء^(١٥) بالآثار الموجودة عند غيبة اللوثرين لها، وأيضاً^(١٦) قد يستعمل التمثيل^(١٧) له في الاعتبار والتعجب عما^(١٨) قد ورد وتما هو وارد لأحالة^(١٩) بضروب الأمثال على غائب الأشياء وشاهدها. فاستعملي، يا نفس، التصور والتمثيل في سائر الأشياء الموجودة عقلاً^(٢٠) وحساً. واعلمي أن الشيء الذي بالحققة الأصلية التام النوري هو المفيد الحكم

(١) ما بين اللامين ناقص في ع، ر.

(٢) كذا في س، ع، ل الخ وهو الصحيح. وفي ب: نضج (١).

(٣) شافته: ناقصة في ل، ووردت في س، ع، ر، ع. وفي ب وسائر النسخ: عقلته الخ.

(٤) ب: عليك؛ وفي س، ع، ل الخ كما أثبتنا.

(٥) ر، ع: التمسك — وهو تحريف واضح.

(٦) كذا في س، ع وهو الصحيح. وفي ب: للفتن (بالفان) وهو خطأ. وفي ل: للفتن

وهو تحريف شنيع على عادة ل..

(٧) والاختلاف: ناقصة في ل، ع، س، ع، ب الخ.

(٨) كذا في س. وفي ب: فإنه يملك ظاهر مشاهدته على بطن ما غاب عنك.

(٩) ل الخ: غاب.

(١٠) الثالثة: ناقصة في ب الخ، وواردة في س، ع.

(١١) ل، ع، س: سائر — وهو أصح.

(١٢) ناقصة في ر، ع.

(١٣) ب، ع، س: وفي جملة ذلك — وقد أصلحتها كما ترى.

(١٤) الأشياء والآثار: ناقصة في س، ع، ر، ع. ويحلها: سائر الآثار.

(١٥) وأيضاً: ناقصة في ب، ل الخ؛ وواردة في س، ع.

(١٦) التمثيل: ناقصة في س، ع.

(١٧) ل: ما... ولما.

(١٨) ب: لا بضروب — وهو خطأ.

(١٩) س، ع: حساً وعقلاً.

اللطيفة والتميزات الشريفة والحياة الدائمة وسائر الأشياء التي هي جزئيات له لا أجزاء ، وهو كقبي لها لا كلاً^(١) . فاعتبري ذلك يا نفس وتيقظي واحذري^(٢) النفقة والتواني ، واستملي التهذب من أوساخ^(٣) الطبيعة ؛ واستمعي على ذلك بالخضوع والرغبة والابتهال^(٤) إلى ينبوع الخير ومظهره ، وأصل العقل ومبدعه^(٥) ، ومفيد الحياة والحكمة والجود التام والرحمة ، تحيى بذلك يا نفس وتسعدى .

يا نفس ! إن مبدع الأشياء ومُبدئها ومُنشئها — جلّ جلاله وتقدست أسماؤه — صنعك^(٦) وأبدعك وجعلك ذات الصور والتمثل : فأما التصور فتصورك^(٧) الشيء على حقيقة ما أبدعه مُبدعه ؛ وأما التمثل فتمثلك ما خفي عنك معناه من عالم العقل بما شاهدته في عالم الحس ، تمثلاً بمثل ، ومعنى بمعنى ، كما أن تدل ذات الصورة^(٨) للطبوعة في الشمع على معناها وحقيقتها في الطابع ، وكما تدل الصورة المثلثة في الطابع^(٩) على معنى حقيقتها في نفس يمثلها ومصورها ؛ وكما يؤثر الماء في الرمل والطين معاني حركاته وتموجيه .

فأكتفي مني يا نفس بحقيقة ما قد أوردته لك^(١٠) ، وأعلى أن جميع ما أنت مشاهدة له في عالم الكون والفساد من الصور والصنع^(١١) إنما هي تمثيلات وتشكيلات معان هي في عالم العقل بالحقيقة غير زائلة ولا بائنة^(١٢) . وما^(١٣) في العالم الروحاني فلا حظته^(١٤) بالمشاهدة

(١) س ، س : السكل .

(٢) واحذري ... والتواني : نافسة في س ، س .

(٣) ل : التهذب والمخزنياء يجرى من أوساخ ...

(٤) ب : الاتيهاء . ل : الاتيهاء . ع ، ر : نافسة . وقد أصلعناه كما ترى .

(٥) ل : ومبدعه من ذاته .

(٦) صنعك : نافسة في ب .

(٧) س ، س : فتتصورى .

(٨) س ، س : كما دلت الصورة للطبوعة في الفصح على حقيقتها .

(٩) ل : الطابع .

(١٠) س ، س : إليك .

(١١) ب : والصناع . ل : الطبع . والصنع : للصنوعات .

(١٢) هنا يجرى نظرية الصور الأطلاقية .

(١٣) من هنا ناقص في س ، س ع ، ر .

(١٤) ل : فلا حظته (١)

العقلية . فيجب على كل روحاني وجسماني عند بلوغه الكون الجزئي^(١) أن يتيقن بالعقل أنه حقيقة غير زائلة^(٢) . وإنما يصور العقل^(٣) ذاته لذاته في المهيولى ، ثم ينظر بذاته إلى معاني ذاته ومُؤَرِّها فيلتد بذلك إيجاباً^(٤) منه بذاته^(٥) ، إذ اللذة العقلية هي عما^(٦) يناله العقل من ذاته بذاته لا بشيء خارج عنه ، ولا بمرض عارض بل من ذاته لذاته . وهذه هي اللذة الحقّ الدائمة الأبدية^(٧) .

يا نفس ! تيقنى^(٨) واقفى معرفة الأشياء بأنياتها وماهياتها^(٩) ، ولا تحظى^(١٠) بمعرفة كيفياتها وكلياتها^(١١) ، لأن المطلقين الأولين بسيطان أزليان^(١٢) ولا وسيط بين النفس وبينهما ، وأن المطلقين الآخرين مركبان زائلان^(١٣) زمانيان مكانيان . واعلى يا نفس أن علم التركيب لن ينفصل منك^(١٤) مجرداً محمولاً في ذاتك عند مفارقتك الحسن . فخذى علم البسيط ، وخذى علم المركب^(١٥) .

يا نفس ! هذا جرم الأرض هو أقل الأشياء كلها وذلك لرسوبه تحت سائر الأشياء وطفو سائر الأشياء كلها عليه . ولتلك صار هذا الجرم في الناية القصوى من^(١٦) الكثافة والجلالة والانحصار والكرارة وعلم النور والحياة . — ثم يتلو هذا الجرم من الأشياء

(١) ل : الدور الجزئي .

(٢) إلى هنا ناقص في س ، ع ، د .

(٣) ب : بالعقل . وفي س ، ع ، د كما أبتنا .

(٤) كذا في س ، س . وفي ب : عجا . وفي ل ناقصة .

(٥) بذاته : ناقصة في س ، س .

(٦) س ، س : ما . ب : بالعقل .

(٧) الأبدية : ناقصة في ل . س : الدائم .

(٨) تيقنى : ناقصة في س ، س ، ع ، د .

(٩) ل ، ب : وماهياتها .

(١٠) قرأها بردنشر في ع ، د : ولا تنظي — وهو سوء قراءة . وفي س ، س : نحتلي . وفي

ل الوضع ناقص مضطرب .

(١١) س ، س : معرفة : اجاتها (!)

(١٢) بغير واو اللطف في ب .

(١٣) ناقصة في ب . وفي س ، س : ولسن (!)

(١٤) ل : عنك . — مجرداً : ناقصة في ل ، س ، س . ب : علم عالم التركيب .

(١٥) س ، س : التركيب . ل : علم عالم آخر بسيط وخذى علم التركيب .

(١٦) ب : في .

جرم الماء وهو ألطف من الأرض وأصفى وأشرف وأتور وأقرب إلى الحياة . ثم يتلو جرم^(١) الماء جرم الهواء ، وهو ألطف من الماء . ثم جرم النار الذى هو ألطف العناصر الأربعة وأشرفها وأشدّها نوراً . ثم يتلو جرم النار جرم الفلك الذى هو صفو ما تحته والخصوص بالشرف على سائر الأجرام للطافته وإشغافه^(٢) وشدة أنواره وحسن نظامه وترتيبه وقربه من الحياة ومجاورته الأشياء الشريفة الحية العاقلة ، وأنه متشكل بسيد الأشكال وأتمها وأحتمها الذى هو الشكل الكرى للدور ، وأن سائر ما يحوى عليه متشكل بشكله ككرة^(٣) دون كرة على الترتيب الذى ينتهى^(٤) إلى كرة الأرض . ثم التالى لجرم الفلك الذى هو أقصى الأجرام كلها هو^(٥) جوهر النفس المطية الأفلاك^(٦) الحركة النظامية والأوار الصافية الشريفة التى هى ألطف من^(٧) سائر ما أحاطت به من الأشياء واحتوت عليه . وذلك أن سائر ما تحوى عليه أجسام وهى لا جسم أبته ، وأن سائر الأشياء مما حوتها لاجابة له إلا بها ، وأنها ذات الفكر والإرادة والتمييز : فإواصلته أظهرت فيه ذاتها على حقيقة قبوله فصار حياً ، وما لم تواصله لم يوجد له فكر ولا إرادة ولا حركة ولا تمييز . وما قد شئتاً من^(٨) هذه الأشياء فهو ميت لا محالة . والشئ التالى لجوهر النفس والعالي عليها والمحيط بها هو العقل . وبحق إنه^(٩) ألطف الموجودات وأشرفها وأعلاها منزلةً ، وإنه المرتب تحت أفق^(١٠) الأزلى تبارك وتعالى والأخذ عنه بغير وسيط ، والمفيد لجميع ما تحته الشرف والنور والحياة ، وأنه الترجمان الأعظم والموجب الأقرب .

فأتملى ، يا نفس ، هذا الترتيب ويطيقه واعتديه فإنه هيئة الموجودات ونظامها وترتيبها .

(١) س : س : هذا الجرمين للماء .

(٢) كذا فى س ، س . وفى ب : إغشاه — ولا معنى له . وفى ر ، ع : إغشاهه — فأصلها قلبس : إغشافه . — وإغشافه ... نظامه : فائصة فى ل .

(٣) س : س : وكرة .

(٤) ب : حدى (١) — وهو تحريف شنيع . — انتهى ينتهى : فائصة فى ع ، ر .

(٥) هو : فائصة فى س ، س ، ع ، و .

(٦) س : س : فلك الأفلاك .

(٧) كذا فى س ، س . وفى ب : ألف مما أحلت . ع ، و : من سائر الأشياء .

(٨) س : س : وما قد منه هذه الأشياء .

(٩) ب : هو .

(١٠) ب : الأفق .

الفصل الثاني

يا نفس ! لا تذق الدنيا وتقولى : هى دار خديعة ومصيدة ^(١) وغرور ، فإنها ليست كذلك إلا عند قوى العقول الناقصة ومن يعرض له الجبل والنسيان . ولو كانت دار خديعة بالحقيقة لكان الإنسان منذ بدء ^(٢) ظهوره فيها إلى وقت خروجه منها لا يشافه ^(٣) منها إلا نعيماً ولذات وسروراً . ثم تأنيه المساء ^(٤) حينئذ بشفة قزيله عن ذلك النعيم ويستحيل ^(٥) به ما كان فيه إلى خلاف ذلك . وليس الأسر ^(٦) فيها كذلك ، بل إنما يرى الإنسان ينشأ فى هذه الدنيا ويرتقى بأحوال مختلفة لا نظام لها : فيوماً محزون ، ويوماً مسرور ، ويوماً متلذذ ، ويوماً متألم متوجع ^(٧) . والشئ إذا أظهر لك جميع ما فى طبعه فقد أنصفك ^(٨) ونصحك ؛ وإنما الخادع من كان فى طبعه الخير والشر فأظهر لك الخير وأبطن ^(٩) الشر لوقت الفرصة والمكينة منك . ولست أرى أحداً ^(١٠) نال من هذه الدنيا فرصة إلا وأعقبه ذلك غصة وألم ^(١١) . وليس هذا شرط الخداعة من قبل الدنيا ، وإنما الخداعة من قبل الإنسان لنفسه ^(١٢) ، وذلك أن الإنسان الناقص هو الخادع نفسه الشهمك لها ، لا الدنيا ، لأن الدنيا قد أظهرت له جميع ما فى طبعها من نعيم وبؤس . فأغبط ^(١٣) الإنسان

(١) مصيدة : ناقصة فى ب .

(٢) ب : يوم .

(٣) ب : لا يصيبه منها إلا نعيم . وما أثبتناه فى س ، س ، ع ، ر . وللشافعية فى كتب اللغة : الخاطبة . أما هنا فبمعنى : يناله ، يحظى به . والكلمة تكررت مراراً فى تأيا هذا الكتاب .

(٤) س ، س : المساء — وكذا فى ع ، ر . وفى ب كما أثبتنا ووافقتاه . وفى ل : للشاة .

(٥) ب : ويستحيل به عما كان فيه ...

(٦) س ، س : وليس من فيها .

(٧) ب : متوجع متألم .

(٨) أنصفك : ناقصة فى ب .

(٩) ب : وأبطن لك .

(١٠) ب : وليس أحد .

(١١) س ، س : وإنما .

(١٢) ب : همه — ربما أثبتنا فى س ، س ، ل .

(١٣) س ، س : فارتبط .

الضعيف العقل بنعيمه واعتقده دائماً وأنسى^(١) يؤسها وأمله ثم يقول : خدعتنى الدنيا !
وأى خداع خدعت الدنيا ! وإنما هو الخداع^(٢) نفسه والتهلك لها .

يا نفس ! لا تكن^(٣) أخلاقك فى هذه الدنيا كأخلاق الصبي الذى لا عقل له : إن
أطعم ورفق به رضى وشك ؛ وإن شدد عليه بكى وغضب : فهو بينا يكون ضاحكاً حتى
يكون باكياً ، وبينما يكون راضياً حتى يكون غضبان . وليست هذه أخلاق العقل
الوحيد^(٤) ، بل أخلاق مشتركة مذمومة .

يا نفس ! إنما رُبِّيت الدنيا على هذه المعاني المختلفة التى هى خير وشر ، ونعيم وبؤس ،
وشدة ورخاء — تنبيه^(٥) للنفس ، وإيقاظاً لها ، ومثالات تعمل عليها فتكتسب بذلك
العقل للمضى النير^(٦) والعلم الثابت^(٧) الذى هو الحكمة والمعرفة بمخاتق الأشياء ، وإنما
وردت إليها النفس لتعلم وتختبر^(٨) . ومن^(٩) ورد إلى عمل من الحال ليطمه ويخبره ويعرف
حاله ثم ترك العلم والبحث والاختبار وتشاغل بالنعيم والتلذذ — فقد ضيع مطلبه ونسى أربه
الذى قصد له .

وإنما شرحتُ لك يا نفس هذا الشرح لئلا تكونى فى رتبة الذاكرين للدنيا عند
سخطهم^(١٠) عليها ، والملاحين لها عند رضاهم عنها ، وليس هم بالحقيقة لذاكرين ولما دحين ،
بل هم تائهون ضالون قد أضاعوا طلبهم وأنسوا^(١١) أربهم وذهب استمالم آلتهم باطلاً

(١) ب : ونسى .

(٢) ع ، ر : الخداع .

(٣) كذا فى س ، س . وفى ب : لا تكونى فى أخلاقك فى هذه . وأصلها قليل : تكونى ..

وما أثبتناه أفضل .

(٤) كذا فى س ، س . — وفى ب : الوحيد . وفى ع ، ر : رضىة .

(٥) ب : ورخاء ومثالات تسب تنبيه النفس وإيقاظها عليها — وهو تحريف .

(٦) ب : النير . وفى س ، س ، ع ، ر : كذا أثبتنا .

(٧) كذا فى س ، س . أما فى ب : فهم : التام .

(٨) ب : تختبر .

(٩) ب : وفى مثل من ورد إلى عمل من الحال ليطمه ويخبره حاله ...

(١٠) ب : ردهم لها — وما أثبتنا فى س ، س .

(١١) ب : ونسوا .

غير متحققين^(١) بلم ولا مكنتيين تقنية .

يا نفس ! إنما هذه الدنيا دار علم وبحث واختبار للتأملين . فتأملى ، يا نفس ، جميع معانيها وصورها وصنعها وتشكيلاتها المحسوسة السائلة الزائلة البائدة الأمراض والأشخاص^(٢) . واعلمى^(٣) أنما هي مثالات الصور بالحقيقة والصور الحقية والتشكيلات^(٤) الحقية الدائمة الأبدية .

وبالجملة ، يا نفس ، فإنه ليس في عالم العقل نوعٌ إلّا وشكله . ظاهر في كيان^(٥) جريان الطبيعة . وكذلك جميع^(٦) ما هو موجود في عالم الكون إنما هي^(٧) دواعٍ ومثالات : فَلَذَّاتُهُ الكاذبة الزائلة تدل على اللذات الصادقة الدائمة ؛ وَصُورُهُ المنحلة الزائلة السائلة المالكة تدل على الصور^(٨) الباقية الثابتة^(٩) ؛ وإن اختلاف جميع ما في الحس وزواله يدل على اتفاق جميع ما في العقل وبقائه وثباته .

فأدُمْتُ ، يا نفس ، في عالم الطبيعة فلا تطلبى منه^(١٠) لذة ولا تتشاغلى بمحسوسٍ عن التعلم^(١١) والتصور والتأمل والبحث والاستكشاف لجميع ما قصدت له من مطالبك وآرايك^(١٢) تُكفنى^(١٣) العودة والرجوع إلى اكتساب^(١٤) العلم . فإذا تشوقت يا نفسُ إلى اللذات

(١) ب : بطلًا خابرين غير متحققين لهم . — فليعمر : بطلًا خارجاً غير ... — والكلمة : خابرين — خطأ ، ولم ترد في س ، س .

(٢) س ، س ، ع ، ر : المحسوسة الزائلة الأشخاص .

(٣) ب : إنما إنما هي .

(٤) ب : مثالات الصور الحقية والتشكيلات الحقية الدائمة الأبدية .

(٥) كيان : ناقصة في ع ، ر ، س ، س .

(٦) ب : كل... إنما هو ...

(٧) كفا في ع ، ل ، س ، س . وفي ب : أنواع .

(٨) س ، س : صورة .

(٩) س ، س : المالية .

(١٠) س ، س ، ع ، ر : متى . — وفي ب عنقوة .

(١١) ب : العلم — وما أثبتنا في س ، س .

(١٢) س ، س : لرادتك ؟ ل : أكرامك ؟ ع ، ر : أريك .

(١٣) كفا في س ، س ، وفي ب : فكنتي بالعودة ...

(١٤) س ، س : إلى اكتساب العلمى الطمى .

والسرور الدائم فأتى لباسك الكدر وتهذبى من أوزار جسمك ، وتبقى من ^(١) الأشياء الخالقة لجوهرك . ثم صيرى إلى عالم الذات الحقيقية والسرور الدائم ، والبسى حُلَّكَ الذاتية ، وتصورى بصورك الجوهرية الدائمة الباقية التى أنت ^(٢) مشاهدة لتشكيلاتها ومثالات أنواعها وأنت فى عالم الكون والفساد .

فتبقى يا نفسُ جميع ما قد شرحتُ لك واعتليه ^(٣) . واعلمى يا نفس أن مهلكات الأمور ثلاثة أجناس : أولها الشُّرك ^(٤) وسائر أنواعه ، والظلم وسائر أنواعه ، والتلذذ وسائر أنواعه . ويجمع ^(٥) هذه الأجناسَ وسائر أنواعها كلها أصلٌ واحد — وهو حُبُّ الدنيا . فتحرزى ، يا نفسُ ، من الدنيا وأعرضى عنها ، وانظرى إليها بين الخائف الوجل منها . وكوفى ^(٦) منها كالطائر الذى عرف الفخ المنسوب ^(٧) وفطن له فأنحرف عنه وحذره . واعلمى يا نفس أن تحمُزك وهربك من جنس الشُّرك يذهب بك إلى ^(٨) مرتبة التوحيد ، وأن تحمُزك من جنس الظلم يذهب بك إلى رتبة النور والصفاء والتهذيب والتمحيض ^(٩) ، وأن تحمُزك من جنس التلذذ يريك من مقاساة الخوف والحزن والجمل والفقر . فتبقى ^(١٠) يا نفس حقيقة هذه اللعاني ، واعلمى سميتها تنجى ^(١١) وتسلى من الملكمة .

يا نفس ! تأملى حكمة مُبدِع هذه الأشياء واعتبرى بها ، واعلمى أن الإنسان لم يخلق

(١) ب : وتوق . ع ، ر : تقي .

(٢) كذا فى س — وهو الصحيح ؛ وفى ب : كنت .

(٣) س ، س : واعتلى له يا نفس إن ...

(٤) س ، س : الكفر .

(٥) ب : ولجميع — وهو تحريف لأنه قال بعد ذلك : كلها — وما أثبتناه عن س ، س .

(٦) كوفى : نافذة فى س ، س ، ر ، ع الخ ووردت فى ل .

(٧) س ، س : للتصوب له .

(٨) س ، س : رتبة .

(٩) وأن تحمُزك من جنس الظلم ... التحيض : نافذة فى س ، وورادة فى س ميكذا : وأن ...

التهذيب والصفى — : التهذيب والتحيض : نافذتان فى ر ، ع . والبراءة كما أثبتناها ووردت فى ب ، ل ، هـ ، ع .

(١٠) هذه العبارة مضطربة فى س وصحيفة فى س .

(١١) س ، س ، ع ، ر : تنجى .

لحقى من المعاني إلا العلم والعمل^(١) به ، وكذلك الثمرة الطيبة لم تخلق إلا للأكل . فكذلك^(٢)
أن عقود العنب يبدأ وهو لا يصلح لشيء مما يراد له^(٣) ، ثم ترد إليه المادة السائرة به إلى
حد المحوطة المذبة فيكون حينئذ يصلح لبعض ما يُراد منه ، لا لكُلِّه ؛ ثم ترد إليه المادة
السائرة به إلى حد السكال في جميع المعاني التي لها يراد ، فيتكامل حينئذ — فكذلك^(٤)
الإنسان المحسوس يبدأ إلى علة وهو لا يصلح لشيء من المعاني التي تراد منه ، ثم ترد إليه
المادة السائرة به إلى المعنى الذي به يصلح أن يكون متملأ^(٥) ، لا علماً^(٦) . فإذا ارتاض بهذه^(٧)
الرتبة وَرَدَتْ إليه المادة الكبرى الكاملة المكتملة^(٨) فتجعله حينئذ علماً^(٩) عاملاً فيكمل
حينئذ . وكذلك الإنسان المقول إنما هو القوة الآتية في العضو الواردة^(١٠) مع المنى إلى الرسم
ثم حينئذ ترد إليه القوة المصورة التي يمكن^(١١) أن تصوّره بتوسط الأجرام^(١٢) الإلهية . فإذا
صار^(١٣) عقلاً بالقوة ذا غضب وشهوة^(١٤) وردت إليه حينئذ القوة الثانية^(١٥) النعمة التي هي
عقل بالتفعل فسارت به إلى حد السكال . فحينئذ تكون جميع أسبابه^(١٦) بالتفعل بعد أن كانت
في الابتداء : لا بالتفعل ، ولا بالقوة . ثم انتقل^(١٧) إلى مرتبة كان فيها بالقوة ، ثم ذهب من
رتبة القوة إلى رتبة التفعل والسكال فصار حينئذ فاعلاً كاملاً ، مصوراً متصوراً ، مثلاً

(١) س ، س : والسالم .

(٢) س ، س : وكما .

(٣) كذا في جميع النسخ . واصلها فليشعر إلى : به .

(٤) في المخطوطات : وكذلك — وقد أصلها فليشعر هكذا وواقناه .

(٥) ع ، ر : مستصلاً .

(٦) لا علماً : ناقصة في س ، س .

(٧) ب : راض بهذه الرتبة نفسه .

(٨) للسكالة : ناقصة في ع ، ر .

(٩) س ، س : عاقلاً .

(١٠) س ، س : الوارد .

(١١) س ، س ، ع ، ر : التي يمكن أن تكون المصورة جوسط .

(١٢) س ، س : ألأرحام الألية (١)

(١٣) س ، س ، ع ، ر : فإذا صار عقلاً عقد بالقوة ذا غضب ... به : صار بالقوة .

(١٤) ع ، ر : ثم وردت .

(١٥) يصلحها فليشعر : الثالثة ؛ وفي ب : التامة .

(١٦) ب : فحينئذ تجتمع أسبابه بالتفعل .

(١٧) ر ، س ، س ، ع : ثم انتقل إلى رتبة العقل والسكال .

متمثلاً . — واعلى ^(١) يا نفس أن التأمل لهذه المعاني دليل على لطيف ^(٢) حكمة مُبدع العالم جل جلاله ^(٣) وتقدّست أسماءه .

يا نفس ! إن البدع جل اسمه كالناطق القاض بما عنده من المعاني والجواهر ^(٤) كلها للمستمعين ^(٥) منه ؛ وليس كل المستمعين يفهمون عن التكلم ، بل منهم من يحتاج إلى ترجمانٍ يؤدّي إليه ووسيط يتوسط بين الناطق والسامع ، وذلك لضف تصور ^(٦) السامع عن فهم القول . ومن هو كذلك فهو أعجبى لا يفهم حاجته إلا بترجمان ^(٧) يفسّر له حقيقة القول . فلا تكوني ، يا نفس ، من الجواهر المحتاجة إلى الوسائط : فإن الترجمان ربما خان في تعبير ^(٨) الكلام ، وغَيّر القول وحرّفه . — فأخرجي يا نفس من رتبة العجومية إلى رتبة الفصاحة ، واتّقي ، يا نفس ، العلم قبل العمل ، ومعرفة الثمرة قبل غرس الشجرة ، لتحقيق القول الثبوت على العلم قبل العمل ، فإن لك في ذلك راحة كبيرة وقائدة عظيمة ^(٩) .

الفصل الثالث

يا نفس ! إن الأعراض الحالّة في الجواهر الكثيف ^(١٠) علمت الاتفاق ، وأنت ^(١١) إلى الاختلاف والمضادة ، فحترّزي ^(١٢) يا نفس منها وانحرفي عنها : فهي للمنى الذى حُدِّثْتِهِ والخوف الذى خوّفْتِهِ ^(١٣) .

-
- (١) س ، س : فاعلى
 - (٢) ب : لطف — وما أثبتنا في ل ، س ، س .
 - (٣) بجل جلاله : ناصية في ب .
 - (٤) كذا في ل ، س ، س . وفي سائر النسخ وب : الجواهر العظيمة .
 - (٥) كذا في ل ، س ، س . وفي ب : مستمعون منه .
 - (٦) تصور : ناصية في س ، س .
 - (٧) س : لا يفهم حاجته إلا بالترجمان المفسر له . س : لا يفهم بجأوجه إلا بالترجمان المفسر له .
 - (٨) س (دون س) : تعبير .
 - (٩) كذا هذا الموضع في س ، س — وفي ب : « لتحقيق القول والقبول على العلم قبل العمل وإن لك في ذلك درجة وراحة كثيرة وقائدة عظيمة » — وهذا مضطرب .
 - (١٠) كذا في س ، س . وفي ب : الجواهر الكثيفة .
 - (١١) كذا في س ، س ، ع ، ر — وفي ب : ومالت .
 - (١٢) ب : فتحترّزي — وما أثبتنا عن س ، س الخ . يا نفس : ناصية في ب .
 - (١٣) في النسخ : جذبتني ... خوفتيه .

يا نفس ! أنت وحيدة وهى متكاثرة ، وأنت متفقة وهى مختلفة ، وأنت ناصحة وهى مخادعة ، وأنت حقٌ موجود وهى لا حقيقة لوجودها ، وأنت خير دائمٌ باق وهى زخارف وتمويه مستحيل فإن^(١) . فأعرضى يا نفس عنها واحذرى استبعادها إياك وقطعها لك^(٢) وخذلها بك^(٣) . فلا تخرجى يا نفس عن ذاتك الوحيدة الخفية^(٤) الشريفة وتبغى^(٥) تكاثرها واختلافها ومعالجاتها^(٦) وخاسستها وعورها^(٧) — فضلى وتهلكى .

يا نفس ! حتى متى أنت فقيرة هاربة من ضد^(٨) إلى ضد^(٩) ؟ فتارة هاربة^(١٠) من الحرّ إلى البرد ، وتارة من البرد إلى الحرّ ، وتارة من الجوع إلى الشبع ، وتارة من الشبع إلى الجوع — وكذلك فى سائر الأطمعة والروائح : إن أسرفت عليك الخلاوة افتقرت إلى اللوحة ، وإن أسرفت عليك اللوحة افتقرت إلى المحوطة^(١١) ، وكذلك^(١٢) فى جميع المشومات وجميع ما أنت مشاهدة له فى عالم الحسّ : فينبأ أنت فقيرة إلى المقتنيات ، فإذا وصلت إليها اكتسبت الخوف عليها ما دامت معك ، فإذا فارتبك وفارقتها^(١٣) فقد زال عنك الخوف وأعقبك ذلك أحزانًا وغموماً^(١٤) ؟ — فانزعى يا نفسُ هذا الشيء الذى أنت فيه^(١٥) ومشاهدة

(١) ظن : ناقصة فى س ، س .

(٢) ب : بك .

(٣) ب : لك .

(٤) قرأها ب فى ع ، ر : الخفية — وصوابها كما ترى . وقد أثبتنا : الحقيقة .

(٥) أى : ولا تبغى . وفى ب : ولا تنق بكثرة ما . وما أثبتناه ورد فى س ، س ، ر ، ع .

(٦) ر ، ع : ومعالجها .

(٧) ب : غدرها — وما أثبتنا فى س ، س الخ .

(٨) ب : من الحس — وهو تحريف . وفليس يصحها : الحر — وهو تحريف كذلك ؟

وما أثبتناه ورد فى س ، س — وهو الصواب .

(٩) ب : ضعه .

(١٠) هاربة : ناقصة فى ب .

(١١) س ، س : المحوطة المنوبة .

(١٢) س ، س ، ر ، ع : وكذلك أنت فى ...

(١٣) ب : وفقدتها — وما أثبتنا فى س ، س . — فقد : ناقصة فى س ، س .

(١٤) ب : ذلك حيث أخذ أحزاناً ...

(١٥) كذا فى س . وفى س : أنت فيه مشاهدة به . أنت مشاهدة به .

(ه — أطلانية)

به لهذه الأشياء ، والتي أنت معه ^(١) واجدة لهذه الأمراض والآلام . ولا تأتني ^(٢) لفارقة
الأحزان والمدموم والخوف والفقر ، ولا تسكرهى مواصلة الفنى والأمن والسرور : فإنه من
آثر الفقر على الفنى ، والخوف على الأمن ، ولأننى على المزكّان جاهلاً ، ومن جهل فقد ^(٣)
ضلّ ، ومن ضلّ فقد ^(٤) هلك .

يا نفس ! تيقنى أنك قد برزت عن أصلٍ أنت فرعه ؛ وأن الفرع — وإن جرى إلى
غاية البعد ^(١) عن أصله ، فإن بينه وبينه وصلة ودرباطاً ، ولهذا ^(٢) الوصلة والرابطة ^(٣) يستمد
كلُّ فرع من أصله كالشجرة المثمرة : فإن الثمرة ^(٤) وإن جدت عن أصلها المبدئ ^(٥) لها فإن
بينها وبينه اتصالاً ذاتياً به يكون استمدادها منه . ولو عَدِمَتْ ذلك الاتصال — بأن يقطع
بينهما قاطع ^(٦) سواهما ، فحال بين الأصل والفرع وأوجب قطع المادة عن الفرع
— لقد ^(٧) فى الحال وتلف . — فنصوّرى ^(٨) يا نفسُ هذا ، وتيقنيه ، واعلمى أنك
راجعة إلى مبدئك الذى هو أصلك ؛ فتَهْدِئِ من أوساخ الطبيعة وأوزارها المبطنة بك عن
سرعة الرجوع إلى عالمك وأصلك .

يا نفس ! هذا عالم الطبيعة وهو محلّ الفقر والخوف والقتل والحزن ، وهذا عالم العقل
وهو ^(٩) محلّ الفنى والأمن والمز والسرور . وقد شافتهما جميعاً وشاهدتهما ، فتخيرى ^(١٠)

(١) ب : هـ .

(٢) ب : فأبى (١) — ر ، ع : تأسنى .

(٣) فقد : ناقصة فى ب .

(٤) س ، س ، ع ، ر : فى البعد .

(٥) س ، س : وهذه .

(٦) فى النسخ : للرابطة .

(٧) فإن الثمرة : ناقصة فى س ، س ، ر ، ع .

(٨) ب : للمبدئ ؛ ل : وإليها .

(٩) ب : مما هو سواها الحال ...

(١٠) فى النسخ : قصد . س ، س : قصد الحال .

(١١) س ، س : فتصيرى .

(١٢) من خبر ولو فى ل .

(١٣) س : فتعزى على خبره وعلم اللبث فى أيهما (١) س ، ر ، ع : فتعزى على خبرة وعلم
اللبث فى .

على خبرة منك ، واعلم أنك لابتة في أيهما شئت غير مدفوعة ولا ممنوعة . واعلم أن من^(١) الممتع أن يكون الإنسان فقيراً غنياً ، خائفاً آمناً ، عزيزاً ذليلاً ، مسروراً حزينا . وإن كان هذا^(٢) هكذا ، فكنك لا يمكن أن يجمع الإنسان حب الدنيا وحب الآخرة ، بل ذلك من باب للممتع أشد الامتناع^(٣) .

يا نفس ! إنه من نزع سلاحه وكف^(٤) نفسه واستسلم لملوه وجب أسرُه . ومن قاتل بسلاحه وحى نفسه ولم يستسلم لملوه ، وجب قتله . وأى نفس وردت إلى عالم^(٥) الطبيعة فلا بد لها أن تسلك إحدى هاتين^(٦) الحالتين : إما القتل ، وإما الأسر . فن اختار الأسر فقد اختار طول المذاب وهوان الاستعالم^(٧) وذل العبودية . ومن اختار القتل فقد مات عزيراً وكان موته حياة له واستراح^(٨) من الأسر وهوانه وطول ذلّه .

يا نفس ! متى نويت ترك الأفعال الخسيسة الدينية فاقصدي نبعها^(٩) واجتنبه وهو حب الدنيا . ومتى نويت الأفعال الشريفة الإلهية فاقصدي أصلها واغرسه وربيه^(١٠) ، وهو الزهد في الدنيا ؛ وليكن قتلُ ذلك بريئاً من النفاق^(١١) والتمويه .

يا نفس ! لا تخرج بك شدة الخذر وإفراطه إلى حد الجبن فتعدي الشجاعة وشرفها ، وتكتسب الدناءة وخساستها . واعلم أن كل شيء مستعد هو غير^(١٢) ذات^(١٣) ، وإن كان غير

(١) كذا في س ، س . وفي ب : واعلم أنه ممتع ...

(٢) س ، س : وإن كان هكذا فذاك ... ب : فذاك — وقد أصلناه كما ترى .

(٣) س ، س : امتناع .

(٤) س ، س : كيف . فهل صوابها : كف ؟

(٥) عالم : نالصة في س ، س .

(٦) س : هذين . س : هاتين .

(٧) وهوان الاستعالم : نالصة في ب .

(٨) فقد : نالصة في س ، س .

(٩) ب : واستراحة من الأسر وهوانه وذله .

(١٠) س : بقتها . س : ضمها — وكله تحريف .

(١١) س : وربيه . س : وزنيه .

(١٢) س ، س : من النفاق والتبريز والتمويه .

(١٣) ب : فهو ذات ، وإن كل ذات فتحتاج إلى الالة — وهو تحريف ؛ وما أثبتنا ورد في س ،

ذات فحتاج إلى اللادة ، وأن كل محتاج إلى اللادة متوالية^(١) به دائماً طول مدته المقسومة له . فيبقى يا نفس هذا ، فإن لك تحته راحة كبيرة^(٢) وفائدة عظيمة .

يا نفس ! تستكي بالتدبير الجزئي على حسب الإمكان . فإن تداخت بك الأمور إلى جهات التدبير الكلّي فارضى بذلك واطمئني إليه ، واعلم أن بذلك يسقط عنك ثقل الاهتمام والتكلف : كرجل تكلف مصباحاً يستضيء^(٣) به في طول الليل وظلمته ؛ فلما طلعت الشمس استغنى عن المصباح وزال عنه ثقل التكلف .

يا نفس ! لا تفترق^(٤) بدنيات الأمور وخسائسها فتزيمك العادة بذلك وتكتسبي^(٥) طبعاً غافلاً لطبعك ، فتعدي^(٦) بالانصباب إليها الرجوع إلى وطنك . واعلم أن مبدع الأشياء — جلّ وعلا — هو أشرف الأشياء كلها . فاتفق^(٧) بشراف الأشياء لتفري من بارتك بطريق المجانسة ، واعلم أن شراف الأشياء منضافة إلى شرافها ، وأن خسائس الأشياء منضافة إلى خسائسها .

يا نفس ! تطالبين بالاستمرار وأنت في عالم الكون ؟ أو أي استمرار يوجد^(٨) في عالم الكون إلى الزّيق^(٩) مادام على ظهر الماء فلا قرار له ولا طمأنينة^(١٠) ألينة^(١١) . وإن استقر وقتاً ما ، فإن ذلك بالعرض ، ثم يعود الماء إلى اضطرابه وتوجه بما على ظهره^(١٢) . وإنما يستقر ذلك الزّيق^(١٣) إذا أخرج من الماء وأعيد إلى الأرض التي هي ينبوعه^(١٤) وأصله

(١) ب : فادته متوالية دائماً — وما أيقنا في س ، س . وفي س : داعة .

(٢) كذا في س ، س ، ع ، ر . وفي ب : بكثرة .

(٣) كذا في س ، س ، ع ، ر . وفي ب : استضاء .

(٤) ل : تحدى . ع ، ر : تحيرى . س ، س : تحيرى .

(٥) بفك وتكتسي : نفس في ع ، ر . وفي س ، س : وتكتسيه .

(٦) ب : عن الرجوع . س ، س : الانصباب إليها والرجوع ...

(٧) ع ، ر : فحيرى .

(٨) يوجد : ناطقة قرب .

(٩) كذا في ر ، ع . وفي س ، س : الدف . وفي ب : الزروق .

(١٠) ب : ولا طمأنينة له . — ألينة : ناطقة في س ، س .

(١١) ر ، ع : ولا طمأنينة ولراحة ولا طمأنينة لإنبابه وإله وخذلاته لإلها وقطه لها وإن استقر ...

(١٢) س ، س : وتوجه دائماً . وإنما ...

(١٣) س ، س : نيحه .

للمشاكله بالكثافة والنقل — فحينئذ يستقر به القرار . وكذلك النفس ما دامت في جريان الطبيعة فلا قرار لها ولا راحة ولا طمأنينة لإتباعه^(١) إياها وخذلانه إياها وقطعه لها^(٢) . فإذا عادت النفس إلى ينبوعها^(٣) وأصلها استقرت ونظرت بالراحة ، واستراحت من شقاء الشريرة وذُلّها .

الفصل الرابع

يا نفس ! إن عالم الطبيعة صفو وكدر ، فتجرّعي كدره قبل صفوه . وكذلك^(٤) ينبغي لمن طلب السعادة أن يسوس نفسه هذه السياسة . واعلم أن شُرْبَ الصفو بعد الكدر خير من شرب الكدر بعد الصفو ، فلا تنقري بأن^(٥) في عالم الطبيعة صفواً يوجد ؛ فإن وجد فيه صفو فليس هو بالحقيقة ، لأنّ ما لا دوام له لا صفو فيه ، بل كدر كله وثقل^(٦) . وإنما ضربت لك مثلاً . فإن أردت الشيء الصافي المنيّ فاطلبه في غير عالم الكون والتفساد . فإنك إن طلبته في معدنه وجدته ، وإن طلبته في غير معدنه علمته . وإن أنت علمت طلبك وفاتك أربك ، اقترنت بك الأحران والفقر ، وأعقبك ذلك مرضاً يؤديك^(٧) إلى الموت من العيش العقلي والحياة الدائمة .

يا نفس ! إن هذا التمرّك الذي قد ركبت في هذا البحر العظيم إنما هو من أمياه^(٨) تجمد وبالعرض تركب . وبوشك أن تطلع عليه الشمس فينحل إلى عنصره ويتركك جالسة على وجهه^(٩) الماء ، إن أمكنك الجلوس : تطلين مركباً ولا مركباً تجدين^(١٠) إلا ما اكتسبته من جودة السباحة وحسن التهدي .

(١) ما بين الرقبتين نالس في ب ؛ ووارد في س ، س .

(٢) س ، س : نبضها واستقرت .

(٣) س ، س ، ع ، ر : فإن مكنا ينبغي أن تكون السياسة .

(٤) س ، س : أن .

(٥) س ، س : صفو يوجد ، فأى صفو يوجد فيه وهو كدر كل كدر ، واهل كل اهل . ع ، ر :

وأى صفو يوجد فيه وهو أكدر من كل كدر ، واهل من كل اهل .

(٦) س ، س : يؤذي .

(٧) ب : هو مياه . س : هو أمياه . ع ، ر : من مياه .

(٨) ب : ظهر . — ويقترح فليشر وضع : «إلا» بين «الجلوس» و «تطلين» — ولا داعي له .

(٩) تميدن : نالصة في ب .

يا نفس ! إن الماء الصافي النقيَّ يؤدّي البصر إلى سائر ما في ذاته . وإذا شابه الكدر والوسخ حجب النظر^(١) عن إدراك سرائر الأشياء المستكنة فيه ، وكذلك نور الشمس إذا أشرق على الأشياء كان النظر^(٢) مدركاً لها بالحقيقة . فإذا عرض فيه^(٣) البخارات والدخان والغبار حيل بين البصر وبين إدراكه تلك الأشياء . وكذلك أنوار العقل اللطيفة الشريفة إذا امتزجت بالأغياء الجلفة^(٤) الكثيفة للمظلة كدّرتها وأعاقتها عن إدراك ما في ذاتها من الصور والأشكال ، وأعدمتها التصور العقلي . فحينئذ تبقى النفس فقيرة من مقتنياتها ، جاهلة بمعلوماتها ، عادمة^(٥) حُسن التَهْدَى إلى طريق نجاتها^(٦) .

يا نفس ! ليس الزهد في الدار^(٧) ترك تزويقها وإصلاحها مع الرضا بالمقام فيها . وإنما الزهد التام الرضا بالتحويل^(٨) عنها ، والاشتياق^(٩) إلى النقلة منها . وكذلك يا نفس : ليس الزهد في عالم الطبيعة ترك لذاته وشهواته مع الرضا بالمقام^(١٠) فيه . وإنما الزهد بالحقيقة شدة الشوق إلى مفارقتها والراحة منه ومن معاندته ومضادته^(١١) واختلافه وظلمته . — فينبغي لك يا نفس أن تمتدّي الشوق إلى الموت الطبيعي والرضا به ؛ وتحاذري الفشل عنه . فبانحطوف منه تكون الملكة ، وبالشوق إليه تكون السلامة . أليس^(١٢) تلميح يا نفس أن بالموت الطبيعي تتخلّين من الضيق إلى السعة ، ومن الفقر إلى الغنى ، ومن الحزن إلى السرو ، ومن انحطوف إلى الأمن ، ومن التعب إلى الراحة ، ومن الألم إلى اللذة ، ومن المرّض إلى

(١) ب : البصر .

(٢) كذا في م ، س ، ع ، ر — وهو الأصح . وفي ب : فيها .

(٣) م ، س : الخفة .

(٤) ما بين الرّئين ناقص في م ، س .

(٥) م ، س ، ع ، ر ، ن : الدنيا .

(٦) كذا في م ، س ، ع ، ر ، ن . — وفي ب : بالتحويل — والأول هو الأصح .

(٧) كذا في ن ، م ، س . وفي ع ، ر : الاستقراء . وفي ب : الاستعداد .

(٨) كذا في م ، س ، ع ، ر ، ن . وفي ب : باللبّاية . وفي «لسان العرب» عن ابن سيده : « لبث بالمكان لبث لبنا ولبنا (ضم اللام وضعها) ولبناناً ولبانة ولبنة (« اللسان » ٢/٣) .

(٩) ع ، ر : مصائبه .

(١٠) ب : أو ليس .

الصحة ، ومن الظلمة إلى النور ؟ فلا تأسى يا نفس أن تسلم حلَّ (١) الشر والشقاء (٢) ،
وتلبس حلَّ الخير والبقاء ، مع تيقنك (٣) حقيقة ذلك ومشاهدتك إياه ومشاهدتك له
بذاتك القادرة (٤) الوحيدة .

يا نفس ! تطالبين بالإخوان والأصحاب (٥) في عالم الكون ، وقد علمت أن ذلك
من جنس للمتع ، وإنما يوجد ذلك في عالم الروحانيين لا أفراد ذواتهم وتمخضها (٦) وصفاتها .
فإن أحببت ذلك فصيروا إلى هناك لتظفري بمطلوباتك ، ولا تطلي في عالم الكون ما ليس
فيه ، لأن مكانه أسمى وعاليك . وأى أخوة (٧) لأسير ، وأى عهد لمهلك ! تيقني ذلك ،
واعلمي به ، واعتصديه .

يا نفس ! اعلمي وتيقني أن كل فاقد تائه ، وأن كل تائه هالك . فاحذري أن تفتني (٨)
ما تفقدينه فتوهي وتهلكي (٩) .

يا نفس ! ما أشد مفارقة الأحباب ! وأشد (١٠) من ذلك محبة كل مفارق !

يا نفس ! إن أهل الدنيا مظلومون ظللون ، مغرورون غارزون : ومن ذلك أنهم
يستقبلون النفس الواردة إلى دار المصوم والأحزان بالطرب والسرور ، ويشيعونها — إذا
صدرت عنها — بالبكاء والمويل . وكفى بهذا ، يا نفس ، ظلمًا ومخالفةً للحق والعدل !

يا نفس ! تيقني وتفهمي (١١) بالاستقراء والتأمل ، واعلمي أن أربعة أشياء هي السبب

(١) س ، س : من حل .

(٢) ب : والفاق — وما أبتناه يثق مع الجمع . وهو هنا يجانس (تلي — تلبس) ويصح
(الشقاء — البقاء) .

(٣) ب : مع تحقك ذلك .

(٤) س ، س ، ل ، ن : القادرة .

(٥) س ، س : والصحابة .

(٦) بالصاد المهملة في ب ، س . وبالضاد للمجبة في س .

(٧) س ، س : نخوة .

(٨) كذا في س ، س ، ل . وفي ب : تقيي ١ — وهذا تحريف .

(٩) ب : قهلكي .

(١٠) س ، س : وشتر .

(١١) س ، س : وتأمل .

في ^(١) هلاكك لا محالة : وهي الجمل ، والحزن ، والفقر ، والخوف . فاعلى يا نفس أن من بحث عن العلم عدم الجمل ، ومن ترك التقنيات الخارجة عنه عدم الحزن ، ومن عفا عن الشهوات عدم الفقر ، ومن تشوق إلى الموت الطيبى ورضى به عدم الخوف .

يا نفس ! الجاهل لا يعلم الشيء ^(٢) حقيقةً ألبتة . ولتفتن الأشياء الخارجة عنه حزينٌ طولَ دهره ، والتفتير إلى الشهوات الحيوانية ^(٣) قهراً أبداً . وانخاف من الموت الطيبى قد عدم حلاوة الأمن . فهل يكون ^(٤) أشقى من نفس جاهلة حزينة فقيرة غاشية ^(٥) ؟ !

يا نفس ! إنه ^(٦) لو تقررت لك رتبة الصبر على مضض الدم السائبك إلى حد الافضال من الطيبة — لعدمت الخوف مع الفقر جميعاً . فاعتدى يا نفس الصبر ، ولا تجس مع الحزن والأسر ^(٧) والترية قهراً وخوفاً قهلكى .

يا نفس ! إن الموت تحت الصبر والثبات عزٌّ ، وإن الموت تحت الهزيمة والقشل ذل . يا نفس ! إن ^(٨) القتل إنما هو ساعة وتنفص ؛ ومقاتلة ذل الأسر حال تطول ؛ فاضرب بالقتل في الطيبة ولا ترضى بالأسر ، فإن القتل في الطيبة هو الحياة الدائمة ، وإن الأسر في الطيبة هو الموت الدائم .

يا نفس ! هذه رُتب ثلاث — فكوني على أشرفها وأجلها : فأدناها رتبة رجل عالم غير عامل ^(٩) ، ومثل ذلك كرجل ذى سلاح لا شجاعة فيه ^(١٠) . وما عسى يصنع الجبان بالسلاح ! والرتبة الثانية : رجل عامل ^(١١) غير عالم — وهو كرجل شجاع لا سلاح له —

(١) س ، س : السبب لملاك النفس لا محالة .

(٢) س ، س ، ر ، ع : لشيء حقيقة .

(٣) الحيوانية : ناطقة في ب .

(٤) س ، س : فهل من يكون .

(٥) غاشية : ناطقة في س ، س .

(٦) إنه : ناطقة في س ، س .

(٧) والأسر : ورثت في ل دون غيرها .

(٨) إن : ناطقة في س ، س .

(٩) س ، س : قاتل .

(١٠) س ، س : له .

فكيف يلقى عدوه مَنْ لا سلاح معه^(١) ! غير أن الشجاع على السلاح^(٢) أقدر من الجبان على الشجاعة . وكذلك عامل^(٣) غير عالم أشرف من عالم غير عامل . والرتبة الثالثة هي رجل عالم عامل : فهو كرجل ذى شجاعة وسلاح . وهذه ينبغي أن تكون الرتبة الشريفة .

يا نفس ! إن القمر نير مادام يرد إليه نور^(٤) الشمس . فإذا عرض له أن يحول بينهما ظل الأرض انخسف^(٥) وأظلم . فكذلك النفس^(٦) نيرة مضيئة مادام يرد إليها نور العقل . فإذا توسطت أسباب^(٧) الكون والفساد حيلًا^(٨) بينهما علمت النفس نورها فأنكسفت^(٩) وأظلمت . وكأنه ما دامت الأرض في وسط العالم لن يعدم القمر الخسوف^(١٠) ، فكذلك النفس ما دامت ملازمة الطبيعة لن تعلم الظلمة والأذى . — فقد تبين من هذا الشرح أن راحة النفس في مفارقتها للطبيعة^(١١) والتحول عن هذه الدنيا عاجلاً^(١٢) .

الفصل الخامس

يا نفس ! إن العقل ليس هو شيئاً غير التصور والتمثل . وأى نفس علمت التصور والتمثل فقد ذاتها . ومن فقد ذاته فهو ميت .

يا نفس ! إن التصور والتمثل هو العقل الذى هو الحياة الدائمة والتلذذ ؛ والتتلمذ^(١٣) بالدنيا هو للموت الدائم . فلا تؤثرى مزايلة الحياة الدائمة على مفارقة للموت الدائم فهلكى .

(١) م : س : هـ .

(٢) ب : سلاح .

(٣) م : س : عاقل .

(٤) ب : ما وردت إليه الشمس .

(٥) م : ع : ر : انكسف .

(٦) ب : فكذلك النفس ما ورد إليها العقل فهي نيرة مضيئة .

(٧) م : س : ر : ع : فإذا توسطت أسباب الدم والبقع والمرة بينها .

(٨) كنا يجب أن نقرأ ، لا كما فعل ب : حلاًناً (١١) . وقى ل : إجمالا ! !

(٩) ب : نورها وذعب عنها وأظلمت . وما أثبتنا في م : س : ر : ع .

(١٠) م : س : ر : ع : الكسوف .

(١١) ب : مفارقتها عالم الطبيعة .

(١٢) م : س : غالباً — وهو تحريف .

(١٣) م : س : والتتيم هو الموت .

يا نفس ! ما بال سائر الجواهر الطبيعية غير العاقلة ^(١) متحركة بالطبع إلى عناصرها ومواقعها الخاصة بها ؟ وبمجيء أن كل جوهر ^(٢) إنما شرفه وعزه أن يرجع إلى عنصره ويكون بذنبه ^(٣) وعمله وأصله !

يا نفس ! أليس سائر ما يتكون ^(٤) من التراب كالحجارة وغيرها يرجع متحلاً إلى التراب الذي هو أصله ^(٥) ونبتة ، حتى إنه لو أخذ جزء من الأرض فقلّب به على ^(٦) وجه الأرض ثم خلّط سبيله لعاد مسرعاً بمجرّته الطبيعية إلى عنصره وأصله ؟ وكذلك سائر المياه تراها ألباً منحدرة بالطبع ذاهبة مجتازة ^(٧) إلى عنصرها الأعظم ما لم يُعْطها عائق — كسائر العيون التي تنضاف إلى الأنهار ، وكسائر الأنهار التي تنضاف إلى البحر الذي هو عنصر الماء . وكذلك كل شيء مما سوى ذلك كسيلان النار إلى الملوارجة إلى عنصرها الأعلى ^(٨) ، وكسيلان الهواء راجعاً إلى عنصره . فإذا كانت هذه الأشياء التي ليس لها عقل ولا تمييز ، وإنما حركتها حركة هيام وطبع به يتحرك كل واحد منها إلى حيث شرفه وعزه وقوته ، ويأبى الغربة ^(٩) والبعد عن وطنه وعمله — فما بالك أنت ، يا نفس ، وأنت ذات العقل والتمييز ، تأين الرجوع إلى وطنك وعنصرك الذي هو ^(١٠) شرفك وعزك ، وتكرهين ذلك وتحبّين البعد عن أصلك وتبغك ، وتختارين اللبوث في الأرض ^(١١) الغريبة ، ومقاساة الليل والهوان ؟ فيأليت شعري ! أبا الطبع تختارين ذلك ، أم بالعقل ؟ فإن كان ذلك بالطبع فساوى ^(١٢)

(١) س ، س ، ل : الغير عاقلة .

(٢) في ب (طبعة بردنبهر) وردت العبارة معرفة كل التحريف ممكن : ومواقعها إلا حلة بها (!) ونحو ذلك أن كل جوهر ... !! — وما أثبتنا ورد في س ، س .

(٣) ب : ويكون في عمله (١) وعمله .

(٤) ب : يكون ... محلاً (!) .

(٥) ب : أصلها ونبتة .

(٦) ب : عن .

(٧) س ، س : بمنزلة . ولم يثبتها ب . والتصحيح عن ب ، و .

(٨) الأعلى : الخاصة في ب .

(٩) الغربة : ناقصة في س ، س .

(١٠) ب : فيه .

(١١) س ، س : في أرض الغربة .

(١٢) ب : فتساوى بالطينيات .

الطبيعة في أصلها بالطبع ورجوعها أملاً إلى ^(١) عناصرها . وإن كان ^(٢) هذا منك بالعقل والتمييز ، فكيف يجوز للعقل للتمييز أن يختار التربة على الوطن ، ومحلّ الخساسة على محلّ الشرف ، ومقاساة الدّلّ والمهوان على الراحة والعز والكرامة ؟ ! ومنّ جصل على هذه الرتبة فقد بان أنه لا يمدّ في رتبة الطبيعيات ولا في رتبة العقليات . وما لم يكن من هذين الجنسين فليس ^(٣) بشيء ولا يمدّ في الموجودات ، بل ينبغي أن يكون متفكيراً منها . — فتصوري ^(٤) يا نفس هذه اللباني ، وارجمي بعقلك إلى شرفك الأعلى وعقلك الأقصى ..

يا نفس ! إني تأملتُ الذاتِ كلها فلم أجد ألدّ من ثلاثة أشياء ، وهي : الأمن ، والعلم ، والنقى . ولكل واحد من هذه الأشياء أصل وينبوع يحركه : فمنّ طلب العلم فليذهب إلى معنى التوحيد فإنه بالتوحيد تكون المعرفة والعلم والتحقيق ، وبالإشراك ^(٥) تكون التكررة والجهل والشك . ومنّ طلب النقى فليذهب إلى رتبة الفروع ، فإنه حيث لا قنوع لا غنى . ومنّ طلب الأمن فليعتقد التمني ^(٦) لفارقة عالم الطبيعة ، وهو الموت الطبيعي .

يا نفس ! مادمت في عالم الكون فأحذري حالين ^(٧) هما هُلِكَات ^(٨) للنفس فأحذريهما وانحرفي عنها انحراف الخائف الوجل ^(٩) منهما ، وهما النساء والأشربة للسكر . يا نفس ^(١٠) ! إن الواقع في مصيدة ^(١١) النساء كالمطائر الواقع في يد صبي لا عقل له ، فالصبي يلهو به ويلعب ويفرح بهجاً مسروراً ، والمطائر في خلال ذلك يتجرّع غصص الموت ويلقى أنواع المذاب .

(١) أبداً : ناقصة في م ، س .

(٢) م ، س : فإن يكون هذا .

(٣) م ، س : فليس هو شيء .

(٤) ب : فتصوري .

(٥) في النسخ : وبالإشراك .

(٦) في النسخ : التمني — ولم فهم معناه . وقد ترك برذهيفر على حاله . وفلنشر غيره إلى : التمني .

(٧) ب : حالين . م ، س : حالين وهي هُلِكَات .

(٨) ب : مهالك النفوس .

(٩) منها : ناقصة في ب .

(١٠) يا نفس : ناقصة في ب .

(١١) ب : مصائد .

وكذلك ، يا نفس ، ينبغي أن تحذري الشرب والسكر : فإن السكر يجعل النفس كالسفينة^(١) الجارية في تيار الماء وأمواله وليس فيها ملاح ولا مدبر يدبرها . فكذلك النفس إذا فارقت العقل جرت الطليعة بها^(٢) جرياً هائماً لا ترتيب له ولا نظام ، فهلك وتلفت .

يا نفس ! إن الشيء الذي يأتيك علمه^(٣) ثم يعاودك نسيانه فتتقنى أنه إنما يأتيك علمه^(٤) من خارج ذاتك بمادة تتوسط بينك وبين علم ذلك الشيء . فإذا عاودك نسيانه فإنما ذلك من قبل ظلمة الجسد واختلافه وقهله واجتذابه إليك إلى ذاته ، وإعاقته لك بكثرة أضداده^(٥) وتركيبه ، فعصدين ، يا نفس^(٦) ، ناسية لما قد كنتِ ذكرتِ ، وجاهلة لما قد كنتِ علمته .

ومثل ذلك يا نفس كمثل البصر والبصرات والظلمة والنور ، وذلك أن البصر يكون في الظلمة وتكون البصرات حاضرة بين يديه فلا يراها ويضعف عن إدراكها . فإذا ورد إليه النور للمضي أعانه على إدراك مبصراته ومحسوساته التي قد كانت قبل ذلك غائبة عنه ، فكان ذلك النور سائقاً إليها ومتمماً له إدراكه لإنها ، وجاعلها فيه بالفعل بعد أن كانت فيه بالقوة . فإدام البصر واجداً ذلك^(٧) النور فهو واجد لمبصراته ومدرك لها . فإذا فقد النور وعاودته الظلمة عاد إلى فقد^(٨) جميع محسوساته . ولو دام له النور أبداً لدام له الإدراك أبداً — ما دام النور وعدم الظلمة . فإذا كان قد اتضح لك ، يا نفس ، أن النور يأتي من قبل العقل ، والظلمة تأتي من قبل الجسد ، فينبغي لك يا نفس ألا تأسنى^(٩) على فراق الجسد لشدة إضراره بك وحذانه إليك وإعاقته لك عن إدراك معلوماتك الدائمة^(١٠) الحقيقية ، بل ينبغي لك يا نفس أن تأسنى^(١١) على مفارقتك عالم العقل النوري^(١٢) لكثرة منافعه لك بمساعدته

(١) س ، س : المارة ع ، ر : تيار شدة جرى الماء .

(٢) كذا في س ، س . وفي ب : جرياً هائماً (١) . وفي ل : جرياً هائماً .

(٣) ما بين الرقبن فاض في ر ، ع .

(٤) س ، س : لك جوسط تلك المانة وتركيبه .

(٥) يا نفس : ناقصة في ب .

(٦) كذا في س ، س . وفي ب : ذلك النور . وفي ل : ذلك بالنور .

(٧) ب : تقدم .

(٨) ب : تأسنى . ر ، ع : تأسنى .

(٩) الدائمة الحقيقية : ناقصة في ب ، وولودة في س ، س ، ع ، ر .

(١٠) ب : تأسنى .

(١١) النوري : ناقصة في ب .

إياك على نيل مطلوباتك . فأنصرفي ، يا نفس ، عن الطبيعة زاهدة فيها ، قالية لها ، خائفة منها حذرة من ^(١) عواقبها ، فازعة ^(٢) إلى عالم العقل الذي هو أصلك ونبتك ومعدن شرفك وعزك — تحي بذلك الحياة الدائمة ، وتستكفي السعادة الثابتة الكاملة .

يا نفس ! حتى متى وإلى متى أنت في عالم الكون تطوفين واردة صادرة ، وذاهبة وراجعة ؟! تتخذين القرناء ^(٣) والخللان غليلاً تتركين ، وخليلاً تصحين ^(٤) . ليس من خليل تصحينه فيخشن لك منه جانب إلا ولان ^(٥) لك منه جانب معتد لك الفلر والخللان ، وأنت معتدة له الوفاء والمساعدة : يمتلئ فتصحينه ^(٦) ، ويدنس فتطهرينه : فهو دائماً يقابلك بما في جوهره وطبعه ، وأنت دائماً تقابليه بما في جوهره وطبعك . ثم يُعْتَبِك بعد هذا كله بالقطيعة ^(٧) الكلّية والفراق القاطع على غير جرم أجرامه ، ولا ذنب جنيته ولا شر صنعه ^(٨) . فأنت في كل حين متجربة من الفراق غصصاً وفاقدة إلقاء وخليلاً ، على غدرهم بك ووفائك لهم ، وظلمهم إياك وإنصافك إياهم . لا عن الآخرة بالأولى ^(٩) تُزَجَرين ، ولا بطول تجربتك واختبارك لم تتعظين ^(١٠) . فحتى متى ، وإلى متى تصاحبين الأشرار الظالمين والخونة الفادرين ؟ أهذا جهل منك وعي ، أم تجاهل وتعام عن الصواب ؟!

الفصل السادس

يا نفس ! إنه ^(١١) لو شرب شارب من الماء شربة واحدة لقد كانت تلك الشربة

-
- (١) حذرة من عواقبها : ناقصة في ب .
 (٢) فازعة : ناقصة في س ، س . وفي ب : قارعة (بالراء للهامة) .
 (٣) س ، س ، ع ، ر ، ن : الأقرباء ، القرباء .
 (٤) ب : تتعظين وتصحين .
 (٥) كذا في س ، س ، ن . وفي ب : لك .
 (٦) كذا في ن ، س ، س ، ر ، ع . وفي ب (عن ل) : ينشك فتصحينه .
 (٧) ن : بالقطاعة .
 (٨) ولا شر صنعه : واردة في س ، س ، ن ؛ وناقصة في ب .
 (٩) س ، س : بالأول . — ب : عن الآخر بالأول . ر ، ع : على الآخر ...
 (١٠) س ، س ، ن : تتعظين .
 (١١) س ، س : إن . — إنه : ناقصة في ر .

تقرر في نفسه المعرفة بطبيعة^(١) الماء كله ، وإن اختبار الجزء من الشيء القادر^(٢) لينبيء عن جميع كليته ؛ وإن الناظر إلى كف من التراب قد رأى التراب^(٣) كله ، وإن اختلقت ألوان التراب فليس جوهره يختلف ولا حدّه^(٤) ؛ وإن للمصاحب للقرناء^(٥) الذين كلمهم من طبيعة واحدة وجوهر واحد لعارف بأن أحدهم لينبيء عن جميعهم والقليل^(٦) منهم ينبيء عن كثيرهم . فاقصرى يا نفس على هذا^(٧) الشرح ، واكتفى به — توفّق للنجاة والسلامة^(٨) .

يا نفس ! إنى أرى كلّ شكل يحنّ إلى شكله ، وكلّ نوع ينضاف إلى نوعه .
فينبئني أن تكوني بهذا المعنى عارفة .

يا نفس ! أنت صافية فلا تصحى كدراً^(٩) ، وأنت نيرة مضيئة فلا تصحى مظلماً^(١٠) ، وأنت حية ناطقة فلا تصحى ميتاً أبكم ، وأنت عالمة^(١١) عاظة فلا تصحى جاهلاً جأراً ، وأنت طاهرة نقية فلا تصحى نجساً دنساً^(١٢) ، وأنت متصرفّة بالتمييز والإرادة العقلية فلا تصحى المتعرك حركة الميام والالتباس والتشويش . فإن أنت لم تتحقّق شريحى^(١٣) هذا فأرأيت كيف يكون الاتفاق من^(١٤) معانيك التي ذكرتها بمعنى سواك ! ومن المحال

(١) ص ، س : بطبع .

(٢) ص ، س : القادر . و ، ع : الواحد .

(٣) ص ، س : بالتراب .

(٤) ولا حده : فاقصة في ص ، س ، ع ، و .

(٥) ب : القرناء . و ، ع : القرناء والحلائن ؛ ن : القرية .

(٦) ب : وظليهم .

(٧) ص ، س : بهذا الشرح .

(٨) ب : السلامة والنجاة .

(٩) ل : الكدر .

(١٠) ل : الغلظة .

(١١) كذا في ص ، س ، ن ، و ، ع . وفي ب : عاقلة .

(١٢) نجس : فاقصة في ص ، س .

(١٣) ص ، س : لشريحى .

(١٤) ب : في .

يا نفسُ أن يثبت لك اجتماع المخالفين في معنى واحد . فتقَي يا نفسُ ^(١) بقولي ، وارجعِي إلى ماضيتي ^(٢) لك وحدته تجدى الحق وتظفري بالصواب .

يا نفس ! ما أشغل التريق في الماء عن صيد السمك ! وكذلك ما كن الدنيا : ما أشغله عن مقتنياتها ولذاتها بخلاص ^(٣) نفسه إن فطن لسوء وقوعه فيها ! يا نفس ! يكفيك ^(٤) وأنت في عالم الحس ما تقاسينه من الآتاك ^(٥) وأضدادها وأوساخها ، فلا تنضني إلى آلتك ^(٦) شخصاً آخر ، فتكوني كالنريق للترهن في البحر قد حمل على عاتقه حجراً ؛ وما أرى أن غريقاً ينجو من البحر بمجرداً بنفسه ، فكيف إذا حمل على عاتقه آخر ^(٧) غيره !

يا نفس ! إن سلوك طريق النجاة من قبلك يكون بحسب ما تعرفينه وتجربينه ^(٨) . وذلك أنه إن كانت معرفتك بالمحسوسات فقط ، فإنه في وقت انتقالك إلى ما علمته تنقلين ، ونحوه تتجهين ^(٩) ، وبه تنبطين . وإن كانت معرفتك بالمقولات وأمرتها على غيرها ، فنحوها تتجهين ، وإليها تنقلين ، وبها تنبطين ^(١٠) .

يا نفس ! هذه دار المحسوسات ودار المقولات مُحَصَّرة بين يديك ، وكلاهما قد خبرته وشافته ^(١١) ، فتجربى أيهما شئت لا مدفوعة ولا ممنوعة ، واذهي إلى أحظهما عندك . فإن اخترت اللبوث ^(١٢) في دار الحس فأقبح على ما تد خبرته وعرفته ^(١٣) . وإن أحييت المصير إلى دار العقل فينبغي لك قبل ^(١٤) الافصال أن تتصورى معنى طريقك وسلوكك إياه على

(١) ب : فتقَي يا نفس قولي .

(٢) ب : ما يته لك ورسنته وحدته ...

(٣) بخلاص هـ : فائصة في س ، س . وفي ر هـ : عن خلاص . س ، س : ولقاتها وإرادتها .

(٤) س ، س : يميزك . وكنا يمكن أن نقرأ في ر هـ .

(٥) س ، س ، س ، ع ، ر : آلتك .

(٦) س ، س : حجراً آخر ... ن : شيئاً آخر

(٧) ب : وتجربينه . — وفي س زيادة في الملمس هكذا : يكون > واللوك الهلك أيضاً

من قبلك يكون < بحسب ...

(٨) ب : توجهين وبه ترتبطين .

(٩) ب : ترتبطين .

(١٠) ب : جريته وشاهدته .

(١١) س ، س : أجبت .

(١٢) ب : جريته وعرفته .

(١٣) س ، س ، ن ، ر هـ : في وقت الانفصال — وفي سائر النسخ كما أثبتنا وهو الأرجح هنا .

ترتيبه محلاً بعد محل حتى تنتهي إلى محل المستقر . — فإن كنت ، يا نفس ، ذاكرة لهذا الطريق فأحذري أن يحول بينك وبينه التسيان ولطوف وقت الانفصال ^(١) فضلى وتوهي ^(٢) . وإن كنت يا نفس ناسية لهذا الطريق فذكره واستعني على تذكره بوصف سالكيه وخبريه فإنهم أئمة الهدى ومصاييح الشجى والأدلاء على السالك الأعلى ^(٣) إلى الانتهاء . واعلمي يا نفس أن كل شيء يذهب وينقل إلى السلا ^(٤) ينبغي أن يكون خفيفاً ^(٥) صافياً قهياً ليكون أسرع لمره إلى غايته ، وأن كل شيء يذهب نحو السفلى ينبغي أن يكون ثقيلاً كدراً ، وعلى حسب كدره وقلة تكون سرعة مره إلى غايته .

يا نفس ! إن الأضناف ^(٦) الشريفة ترد من عالمها إلى عالم الطبيعة ورود مختبر له . فإذا استعملت الآلات التي تشافه بها الطومم والروائح والبصرات ^(٧) وجميع الآلات المارضة في الحسن نبيت عليها وجميع ما فيه وظننت أنه لا شيء غير ما هي مشاهدته ^(٨) في الحسن — فينبت تنسى عالم العقل وتعدم ذكره . فإذا زالت ^(٩) عن النوع الناطق قيل إنها قد ماتت ومضت مع جريان الطبيعة . ففتى عادت إلى الكون الأول ، ثم ذكرت عليها بعض الذكر قيل إنها قد حيت من مماتها وحينئذ تتعلق بالمعنى الذي قد ذكرته مستكشفة له وباحنة عنه وعن جميع المعاني التي نسيها أولاً . فكلمها عقلت شيئاً مما نسيته تجلى بصرها وقويت صحتها وفارقت مرضها . وعند ذلك تدرك يبصر عقلاً أن جميع ما هي مشاهدة له في عالم الحسن

(١) س ، س ، ن ، ر ، ع : الانتقال .

(٢) ل : وتهلكي .

(٣) الأعلى : ناقصة في ب . ل : انتهاء القرعة ويولوج الفرس الأقصى .

(٤) ر ، ب : وينقل إلى نحو العلو . ن : إلى الملا فلازى أقاليم واربطى بأدبهم فإنك إن لازمت ظلمهم ففهم تخلفين .

(٥) خفيفاً : ناقصة في س ، س .

(٦) س ، س ، ر ، ع : الأضناف (بالصاد للهمة والنون) ؟ وفي ب : الأضناف (بالصاد للهجة والياء) .

(٧) عند هذه النقطة ينتهي مخطوط (الفاتيكان عربي رقم ١٨٢) وما تلاه نائس حتى نهاية الكتاب .

(٨) س ، س : مشاهدة له . ب : غير مشاهدتها في الحسن .

(٩) ن : زلت .

إنما هو خيالات^(١) أشياء ، لا أشياء بالحقيقة . وظل^(٢) الشيء هو ظل الشيء بالحقيقة على وجه الأرض أو الماء . وإنما عرض للنفس^(٣) مرباطة أشكال الأنواع دون الأنواع عنها بنسبتها عالم العقل أولاً عند ورودها إلى عالم الحس . وبتأملها هذه المعاني وذكرها لما تكون حجتها من مرضها ، وعقلها بعد جهلها ، فذهب راجعة إلى تأمل^(٤) المعاني الحقيقية والحياة الدائمة السرمدية .

يا نفس ! تأملى قولى واقفبه^(٥) واعلمى أن العقل للنفس كالأب ، والطبيعة كالزوجة ، وأن^(٦) النفس جعتين تميل إليهما : فتارة تميل نحو العقل بالنسبة كالمناصفة التى بين الأب والابن ، وهذا هو العقل الطبيعى الحق^(٧) ؛ وتارة تميل نحو الطبيعة كالمعاشق^(٨) الذى يعشق زوجته — وهذا هو العقل القرضى الزائل . فتأملى ، يا نفس ، الرجل إذا خلا مع زوجته كيف تقابه بالمداعبة^(٩) والضحك والمَلَق وتكلمه باللفظ ما يكون من الكلام وأرقه . وليس ما تبدى من ظاهرها^(١٠) كباطنها ، لأنها إنما تفعل ذلك لتستعبده وتستعمله فى أغراضها^(١١) وتشافه به المهلك^(١٢) . فانظرى يا نفس إلى فعل الزوجة كيف تسقى السل مخلوطاً بسم قاتل^(١٣) ردى العاقبة . ثم تأملى ، يا نفس ، الرجل إذا خلا مع ولده^(١٤) كيف

(١) هنا إشارة إلى أسطورة الكهف الأفلاطونية (« السيلة » م ٧) .

(٢) وظل الشيء ... بالحقيقة : ناقصة فى ب ، وواردة فى س ، س .

(٣) س ، س : النفوس .

(٤) س ، س : راجعة تأمل . س ، س ، ن : المعاني الحقيقية .

(٥) س ، س : واقفبه .

(٦) للنفس : كذا فى س ، س — مع أن برذنيفر يقول إنه ودر فى المخطوطات : النفس !

(٧) قرأها برذنيفر : الحق (بالغاء المجعة والقاء) — ولها أسلحها : الحقيقى — ولاداعى لهذا كاترى .

(٨) س ، س ، ن : نحو الطبيعة بالفوى ومثله كالمعشق الذى يكون بين الرجل وزوجه .

(٩) ب : للمداعبة .

(١٠) س ، س ، ن : وليس ظاهر ما تبدى من ذلك كباطنها .

(١١) وتستعمله فى أغراضها : ناقصة فى س ، س ، ن .

(١٢) ب : وتسوقه إلى المهلك — وتشافه به : تواجه — وهذا هو : الصحيح .

(١٣) ب : بالس قاتل الردى ...

(١٤) س ، س : أليه .

يقابله بالعب والتوبيخ ويكلمه بأمر الكلام وأخشته . وليس ظاهراً ما يبدى من ذلك كباطنه ، لأنه إنما يريد بذلك تشريفه ومنفعته^(١) في جميع حالاته . فانظري يا نفس إلى فصل الأب : كيف يسقى النواء المرّ الكريه لولده^(٢) مخلوطاً بالصحة والحياة^(٣) وحُسن العاقبة ! فتفهّمي^(٤) يا نفس هذه الممانى : فما كان حقاً فحذيه ، وما كان باطلاً^(٥) فدعيه وامطرحيه .

يا نفس ! إنما لك^(٦) أخاطب ، وإليك أشير ، وإنيّك أريد ! إنما الطبيعة زوجتك ، والعقل أبوك ، وإنّ لطفة من أهلك خير لك من قبلك من زوجتك .

يا نفس ! إنه^(٧) لا بد لك من أهلك ، لأنه لا شيء يقطع المناسبة بينك وبينه ألينة : لا الفرقة ولا الاجتماع ، ولا الغضب ولا الرضا ، بل المناسبة ثابتة على كل حال لا يمكن زوالها ، لأنه قد يمكن أن يخلى الرجلُ زوجته فتقطع علاقه منها ، ولا يمكنه أن يتنفى من أبيه ويأخذ له أباً غيره^(٨) .

يا نفس ! إنه^(٩) بطاعتك للعقل تحمين وتشرفين ، وبمصيانتك إيّاه وطاعتك للطبيعة تموتين وتُنَحِّسين^(١٠) . فتصوّري يا نفس حقيقة هذه الممانى وتمثلي بها — توفقي للسعادة وتستكلمي الرشاد^(١١) .

(١) ل : ليسرفه وينفعه .

(٢) لولده : نافعة في م ، س .

(٣) م : م : من : والحيرة .

(٤) ب : فانفهّمي .

(٥) م ، س : وما كان عللاً فدعيه . يا نفس ا ...

(٦) ب : إليك .

(٧) إنه : نافعة في م ، س .

(٨) ب : من والده ... والها ...

(٩) م ، س : لذ .

(١٠) م : م : وتهلكين .

(١١) توفقي ... الرشاد : نافعة في ل ، م ، س .

الفصل السابع

يا نفس ! حتى متى وإلى متى أنا سائقٌ لك إلى طريق النقمة^(١) والنجاة إلى ولك فلا تنساقين ، وأنت سائحة إلى إلى طريق الملكة والضرة إلى ولك^(٢) فلا أنساق ممل ؟ ! فإذا كان قد وجب هذا الخلف بيني وبينك فليس هاهنا يا نفس غير المفارقة . فإذا خترق يا نفس ويمضي كل واحد منا إلى حيث يهوى ويريد .

يا نفس ! ما أنت منصفة ولا عادلة ولا عاقلة ! أبوك بمقبلٌ عليك بتأديبه^(٣) ومعابته : النافعة لك عواقبها ، اللذيذة ثمارها ، وأنت مُعرضة عنه ومُقبلٌ على زوجتك وخداها وطَنَها^(٤) ولطيف ملتها للشر لك الأحران والمموم ، والحفاة والقمير .

يا نفس ! إنه إن فانتك فرصة العمل بالصحة^(٥) في أوآن العمل فانتك حلاوة الاستئثار والثواب على صالح الأعمال . فإن من لم يفرس الشجرة في أوآن الفرس ، لم يتلذذ بالثمرة عند إدراك الثمر : فخيقي يا نفسُ قولي هذا وافهميه إن كنت حية عاقلة . وإن كنت ميتة جاهلة ، فما أبعد تيقنك إياه وفطنتك له !

يا نفس ! إن الأصناف^(٦) الشريفة إنما وردت إلى عالم الكون لتختبره . فلما وردته وشافته معانيه أنسيته^(٧) عالمها العقلي وجهلت ذاتها الصورية . فتي استدركت ذكرُ ما أنسيته فقد صارت مشافهة^(٨) للعالمين جميعاً ومميّزة بينهما بالشرف^(٩) والغباسة ،

(١) ب : النجاة وللنقمة فلا ... — وما أبيتنا في س ، س ، ن .

(٢) لى ولك : نافعة في ب ، ر ، ع ، الخ .

(٣) ن : بتأديبه لك .

(٤) الطر : المراح والخرية . وفي ب : تضلالها . ن : وظلالها . ل : وظنونها — وما أبيتنا

في س ، س .

(٥) بالصحة ... العمل : نافعة في ن .

(٦) كذا في المخطوطات وهو صحيح — وفي ب : الأضياف — ولا داعي لهذا التصحيح .

(٧) ب : نسيته .

(٨) ب : مشاهدة .

(٩) ب : كالشرف .

وملكت التخير^(١) أن تلبث عند أيهما آثرت^(٢) . فإذا أدركت ببصرة^(٣) عقلها علو المرتبة الشريفة على دَوْرِ المرتبة الخسيسة — فينثذ تؤثر الرجوع إلى ما ناسها^(٤) بالمعنى الذى^(٥) هي به ، وتتفصل مما قارنها بالعرض ظاعنة عنه زاهدة فيه . — فتتحقق بذلك يا نفس فإن لك تحتها راحة كبيرة^(٦) وفائدة عظيمة وسعادة دأمة مضيئة^(٧) .

يا نفس ! إن المواعظ والتنبيه صِقال النفوس من الصدأ ، وإن المرأة الصدئة بالعرض السريع الزوال يمكن للصقل^(٨) جلاؤها ، وإن المرأة التى قد قبلت الصدأ بالعرض الثابت البطيء الزوال الخارج عن حد القوة إلى حد القفل قد صار لها^(٩) ذلك الصدأ طبعمًا ثانيًا ثابتًا مستحكما فلن ينجح فيه عمل الصقل ولا يستخرج الصدأ منها إلا بإعادتها إلى النار . وكذلك النفوس العرضية السكر^(١٠) تنجلى بالتنبيه والمواعظ فتذكر سالفات أمورها . دأما النفوس الطبيعية الكثيرة الرسخ والسكر فليس يحلوها^(١١) إلا دخولها إلى رتبة^(١٢) العذاب وطول لبونها فيه وتردها إليه^(١٣) .

يا نفس ! كم يتردد الذهب الكثير النش إلى النار قبل أن^(١٤) يصفو ويتهدب !

(١) ب : فى أن .

(٢) ب : شاءت .

(٣) س : س : بصر .

(٤) ب : مناسبها .

(٥) ب : بالمعنى الذى به تتصل وتتفصل عفارنها بالعرض ناية عند زاهدة فيه — وما أثبتنا

فى س ، س .

(٦) كذا فى ن . وفى ب : كثيرة . — وفائدة عظيمة : فائصة فى س ، س .

(٧) كذا فى س ، س ، ن . — وفى ب : باقية .

(٨) كذا فى س ، س . وفى ب : للصقل . — والصقل : شحاذ السيف وجلؤها ، والجمل صيقل وصيالة ، أما الصقال (بكسر الصاد المهملة) فاسم من صقل الشيء يصفله (من باب نصر) صقلا وصقالا فهو مصقول وصقيل : جلاه .

(٩) لها : فائصة فى س ، س .

(١٠) ب : السكره — وهو تحريف ظاهر .

(١١) س : لا يحلوها .

(١٢) ب : مرتبة .

(١٣) هنا إثبات ضرورية التماسخ للنفوس غير العرضية .

(١٤) أن : فائصة فى ب .

وكم يدخل العود للموج إلى النار ويُقوّم قبل أن يقوّم^(١) ! وكم تباد الحنطة إلى الغرايل قبل أن يذهب^(٢) دغلها وغلتها ! وكم تشافه النفوس الخبيثة الصّديّة بألوان^(٣) العذاب قبل أن تستقيم وترجع !

يا نفس ! إنه لا يمكن أحداً أن يعرف^(٤) فضل حلاوة العسل على مرارة الصبر دون أن يذوقهما جميعاً ويعقلهما^(٥) بالتمييز . وكذلك لا يمكن النفس أن تعرف فضل حلاوة النعم على مرارة العذاب دون أن تذوقهما جميعاً وتعقلهما^(٦) .

يا نفس ! كم بين الخارج من شيء قد خبره وذاقه فزهد فيه ، وبين الداخل إليه الراغب في أن يجتبره ويذوقه !

يا نفس ! إن المقاتل في الحرب يتقن الخروج منها^(٧) لكرب القتال وتقل السلاح . والذى لم يشاهد حرباً قط يشتمى^(٨) أن يلاقى الحرب ويذوقها . فإني قلت^(٩) يا نفس إنك قد وصلت إلى غايك مما قد جرّبه — فأرجى الآن إلى نهايتك مما كنت فيه ونسيته .

يا نفس ! متى أردت الاعتبار الأكبر فأنصرفي إلى تأمل الشيء الأبدي الديمومة الأزلّي الغاية ، السرمدي للمسافة^(١٠) — إذ لا حدّ لمسافة شيء سمرمدى — والذى هو مبدأ الأشياء

(١) كذا في م ، س . وفي ب : العود الموج في النار قبل أن يحترق .

(٢) ب : وكم تلود الحنطة في الغرايل قبل يذهب غلتها ودغلها .

(٣) ب : ألوان .

(٤) م ، س : يعرف .

(٥) ب : ويعقلها .

(٦) ب : وتعتقها .

(٧) ب : منه .

(٨) ب : يشمى أن يلاقيه ويذوقه .

(٩) م ، س : فإني قلت يا نفس وصلت إلى طاعتك مما قد خبرته ... كنت قد ليجيه . ل :

إنك قد : نالصة في ل ، م ، س ، ب .

(١٠) المسافة ... : كذا في ن ، م ، س . وفي ب : السرمدي للشاهدة . والذى هو ... —

وقد أراد ب اقتراح إصلاح : « المسافة » إلى « المسانحة » — ولكن الاقتراح باطل بليل ما يخلوه .

كلها عند ظهورها ، ومفيضا^(١) عند ذورها ، التي^(٢) هو باسط الأشياء وقابضها ، ومُبدِئُها ومعيدا^(٣) ، وواضعا ورافعا ، ومنشئها ومبشئها^(٤) — كلاً بمد كل ، وفرعاً بمد فرع .
يا نفس ! تأملِ الأشياء الجزئية كيف تضعف قواها عن الثبوت^(٥) والديمومة فتدثر عن كيانها وترجع إلى كليتها — فكذلك الأشياء الكلية تضعف عن السلواة في الديمومة الأصل^(٦) الفردى الأزلى فتدثر^(٨) عن انحلال قواها وتناهى مددها دفعة واحدة .
وكذلك توجد الأشياء تارة بالفعل ، وتارة بالقوة دائماً سرمداً .

يا نفس ! كم بين خليل يركأ^(٩) ويمسك^(١٠) ويمحجك ويفقرك ويمزتك ويفزعك ويعيمك^(١١) ويمجئك ويفشك ويكدرك ! تتجبن^(١٢) للبصر فيعيمك وتحاولين الرشاد فيطغىك . فيدك^(١٣) القنيت الزائلة البائدة التي لا حقيقة لها ، ويمنيك الأمانى الكاذبة الخسيسة التي لا وجود لها . فأنت بأنسة أبداً محتاجة فقيرة خائفة حزينة ذليلة مسكينة مظلمة صدفنة مستعبدة . كلما أسفته^(١٤) زاد قهراً ، وكلما طهرته ازداد نجاسةً ، وكلما صححته ازداد مرضاً ، واعتاضاً ؛ تتوهمين دوام خلته وثباته وهو مسرع يجرئانه إلى تركك والذهاب عنك . وحينئذ^(١٥) يذيقك غصص الفراق وتوهان^(١٦) العقل . وهذا كله يجري عليك

(١) كذا في س ، س . وفي ب : مبيدا . وفي ن : مبيها .

(٢) ب : والقي .

(٣) س ، س : منبرها .

(٤) ومنشئها ومبشئها : ناقصة في ب .

(٥) ب : الثبات .

(٦) س ، س : وترجع عن كليتها .

(٧) منقول : السلواة — أى : السلواة في الديمومة للأصل (مع الأصل) الفردى ...

(٨) ب : عند انحلال قوتها وتناهى مدتها — وما أثبتنا في س ، س ، ن .

(٩) س ، س : يركأ .

(١٠) ل : ويسفرك .

(١١) ب : وشمك .

(١٢) ب : تنهين البصر .

(١٣) ب : يقيدك بالفتنات .

(١٤) ب : أغنيته — وما أثبتنا في س ، س .

(١٥) الولو ناقصة في ب .

(١٦) ل : وهوان الفقر .

بضلاتك ونقصك وعماك وجهاك . وكَم بين هذا الخليل ياغس و بين خليل غيره تصحيته :
 إن افتقرت أغناك ، وإن ضللت هدائك ، وإن جهلت علمك ، وإن عَميت بصرك . لن
 يلزمك منه ^(١) مؤونة ولا كلفة ولا اهتمام ولا خلفة . وهو أبداً مَعك ^(٢) لا تذوقين خلته
 انقطاعاً ، ولا لوجوده قدماً ولا فراغاً . كلما دُمْتَ معه اكتسبت مِنْ شرفه شرفاً ، ومن نوره
 نوراً ، ومن حياته حياةً ، ومن علمه وبصيرته ^(٣) علماً وبصيرةً ، ومن غناه وعزه غنى وعزاً .
 يقتيك المقتنيات الدائمة الأبدية ، ويفيض عليك بالصَّلات ^(٤) للوجود الحقية ^(٥) تأنت معه
 رابحة غير خاسرة .

تمتلى هذا الخليل يا نفسُ واقترنى به وانضاق إليه وبه اتحدى !

الفصل الثامن

يا نفس ! إن مَنْ كان له حبيب فقده ، ثم وجد مع فقده إياه عوضاً منه وبديلاً
 — يوشك أن يسلاه وينساه ، ولا سيما إذا كان الآتى أوفى وأحد من الماضى . وَمَنْ قد
 حبيباً ثم لم يجد منه عوضاً يوشك أن يطول حزنه وتظم حسرته . ومن السياسة يا نفس إن
 كان لك خليل أنت متحققة فقده ^(٦) وفراقه — أن ترتادى منه بديلاً وعوضاً ^(٧) ، وتلتصق
 لك صاحباً قريباً ^(٨) . ومن الواجب أن يكون المُستأنفُ أوفى وأحد من الماضى . فإن ^(٩)
 مَنْ قد شيناً ثم وجد ما هو خيرٌ منه تحولت مصيبته نعمة ، وحزنه فرحاً وسروراً .
 يا نفس ! مِنْ ^(١٠) قَبْلِ مزاييلتك عالم الكون والفساد ^(١١) تمكَّنْ من مواصِلتك عالم

(١) كفايى س ، س ، ن . وفى ب : يلزمك غلبة مؤونة .

(٢) س ، س ، س : مَعك دائماً .

(٣) س ، س ، س : وبصره .

(٤) ب : بالفلت — وفى ن ، س ، س ، ن : كما أثبتنا — هو الصواب .

(٥) ب : الحقية — وهو تحريف .

(٦) ب : لفقده — وما أثبتنا فى س ، س .

(٧) وعوضاً : ناقصة فى س .

(٨) ب : وقريباً .

(٩) ب : فإنه .

(١٠) س ، س ، س ، ن : فن .

(١١) والفساد : ناقصة فى س ، س .

المقل . ومن قَبْلِ مفارقتك قربك القادر الذي الغاني تحتل فراقه وتمثليه ، وتغلى عنه مهلاً مهلاً ، واستقبل مواصلة خليك الآتي وأنسى به وانضاق إليه مهلاً مهلاً .

يا نفس ! أرى (١) أحد سكن منزلاً فبضه وأراد الخروج منه فينبغي له أن يرتاد موضعاً غيره (٢) قبل نقله . فإن من انتقل من موضع ولم يعرف موضعاً غيره ينتقل إليه يوشك أن يبقى ثلثها مضطراً ، والاضطرار يلجئه إلى أن يسكن (٣) حيث وجد على غير ترتيب ولا اختيار (٤) ، فقله يسكن بالضرورة في موضع (٥) شر من موضعه الأول فيتفحص عيشه وتكدر حياته .

يا نفس ! إنه ما من أحد يسكن في موضع (٦) إلا وهو يشتغل أن ينتقل منه إلى ما هو أشرف من الأول وأوسع وأبهى . فإياك يا نفس تؤذين أن تسكني (٧) في المساكن المظلمة الخربة الوحشية (٨) ، وتركين المساكن النيرة المضيئة الآمنة (٩) ! أفتي متى تكونين من عمار الخرابات (١٠) الوحشية ، وتكونين منزلتك الأولى (١١) الحقية معطلة منك خالية ! ؟ يا نفس ! تيقني ما أقوله لك وتذبريه (١٢) : إن كنت متحققة لشيء (١٣) غير ما تدركينه بالحواس الخمس فقد توجهت إلى طريق نجاتك . وإن كنت لم تتحقق شيئا من الأشياء

(١) ب : إنه من كان ساكن منزله .

(٢) غيره : نافضة في س ، س .

(٣) ب : إلى السكنى .

(٤) بالباء الموحدة في س ، س .

(٥) س ، س : يسكن بالضرورة موضعاً أشرف .

(٦) ب : موضع [ضيق خراب وحش] إلا وهو يشتغل أن ينتقل منه إلى موضع ما هو ... —

وما أثبتنا عن س ، س .

(٧) ب : السكنى .

(٨) ب : المخابرة الوحشية — وما أثبتنا في س ، س .

(٩) ب : الإسمية .

(١٠) ن : عبارة للخرابات . ب : الوحشة — وكذا في س ، س .

(١١) الأولى : نافضة في ب ، وولودة في س ، س . وفي ل : الأولى . ب : وتكون مساكنك .

الحقية منك معطلة خالية .

(١٢) س ، س ، ن ، ل : تذكره .

(١٣) س ، س ، ن : يعني .

إلا ما شاهدته^(١) يبصر الجسد وسمعه وذوقه وشمه ولمسه فأنت إذن موقفة^(٢) على طريق العطب ومقاساة العذاب .

يا نفس ! إن حدّ التقي^(٣) كلمة ينبغي أن تعقلها وتتقنى معناها^(٤) . فخذ التقي^(٥) إن تنقّي الأشياء الضارة لك^(٦) . وكل شيئين يكون أحدهما ضاراً للآخر فينبغي أن يكونا مختلفين في معناها ، لأن للضرة إنما تكون بالمخالفة ، كما أن النفعة إنما تكون بالاتفاق . ومن اتقى الأشياء المضرة^(٧) كان متقياً بالحقيقة ؛ ومن واصل الأشياء المضرة له مع الأشياء النافعة فقد صار لا متقياً بالحقيقة ألينة : لا لضار ولا لنافع . ومن واصل الأشياء الضارة له واتقى الأشياء النافعة له فقد يقال له أيضاً إنه غير متق^(٨) إذ اتقى ما ينفعه وواصل ما يضره . وليس يوجد في الموجودات شيء آخر يكون لا نافعاً ولا ضاراً^(٩) . فإن آثرت يا نفس للنفعة فواصل الأشياء المواتقة لك في معانيك ، وإن آثرت للضرة فواصل الأشياء المخالفة لك في معانيك . وإن آثرت الحيرة والتوهان والإشراك^(١٠) والشكوك فواصل الأشياء النافعة والأشياء الضارة جميعاً . إذ لا تجدین حالاً من الأحوال غير ما قد زعمته لك .

فحقى يا نفس هذه المعاني : فإن كنت تيرة مضيئة فلا تشافى الظلمة^(١١) ، وإن كنت حية ناطقة فلا تشافى الموتى البكم . وإن كنت عاقلة مميزة فلا تشافى الجهال والعميان . يا نفس ! تهدي إلى الشيء النافع لك باتفاقكما^(١٢) ، وإلى الشيء الضار لك باختلافكما

(١) ب : تشاهدته .

(٢) ب : موقوفة — وما أثبتنا في س ، س .

(٣) س ، س ، ن : الأقاء .

(٤) ب : كلمة يجب أن تعرف معناها .

(٥) ب : ولين .

(٦) ب : الضارة له .

(٧) س ، س : إنه متق .

(٨) ب : لا يكون ضاراً ولا نافعاً .

(٩) ب : الاختراك والشكوك . س ، س : الإشراك والفرك .

(١٠) ب : الظلمة .

(١١) ب : بإخافكما في البني . ولا تهدي إلى الشيء الضار لك .

في المعنى : فما كان نافعاً^(١) خذيه ، وما كان ضاراً لك فاطرحه^(٢) واحذره .

يا نفس ! إذا عزمت على النقلة من مسكن أنت ساكنته فانتقل إلى مسكن يكون أشرف من المسكن^(٣) الأول ليشتد سرورك بنقلتك ، فإن^(٤) من انتقل من بيت مظلم ضيق خرب وحش إلى بيت مضيء نير^(٥) رحب آنس يوشك أن يبقى مسروراً بنقلته ، فرحاً بحسن عاقبته .

يا نفس ! احذري الخطأ في السياسة فإن ثمرة الخطأ هي العذاب بعينه ، لأن الخطأ والزلل لا يشران إلا خطأ وزلاً وسوء عاقبة ؛ وإن ثمرة الإصابة وحسن التهدي هي النعيم^(٦) بعينه ، لأن الإصابة وحسن التهدي لا يشران إلا إصابة وهدى وحسن عاقبة .
يا نفس ! إن من غرس النخل وأجاد^(٧) في خدمته أكَلَ الرطب والتمر ووجد عاقبته . ومن غرس الصفصاف والعليق عَدِم الثمر وذهبت خدمته وتبهُ باطلاً ، وذم عاقبة فعله^(٨) .
فتهدى يا نفس في جميع أحوالك إلى أخذ ما هو نافع لك وترك ما هو ضار ، لتكوني من النفوس الموقفة الرشيدة المقترنة بالسعادة الأبدية^(٩) الدائمة .

يا نفس ! يتقن ما أنا باسطه لك ويمثله ! فإنني اختبرت^(١٠) هذا العالم وبخشت عنه فوجدت هيلواه على جهة الابتداء ، لا على معنى^(١١) اختبار : فكل ما لطف وشرّف امتاز إلى العلو ، وكل ما تكاثف وخشن امتاز إلى السفلى^(١٢) . ثم وجدت الحركة الفلسفية

(١) ب : نافعاً لك .

(٢) س ، س : فندعه واحذره .

(٣) ب : إلى .

(٤) س ، س : من الأول .

(٥) ب : فانه .

(٦) نير رحب آنس : ناطقة في س ، س .

(٧) س ، س : هو الثواب بعينه .

(٨) ب : وجد في خدمته .

(٩) ب : عاقبته .

(١٠) الأبدية : ناطقة في س ، س .

(١١) س ، س : إنني تأملت هذا العالم عتبراً له وباحثاً عنه فوجدت ...

(١٢) لا على معنى اختبار : ناطقة في ب ، وموجودة في س ، ن ، س .

(١٣) س ، س الخ : أسفل .

تقسم هيولى هذا العالم على أربعة أصول ، وهى : النار والهواء وللاء والأرض . وإبنى اعتبرت هذه الأركان الأربعة فى حركاتها^(١) وممانيتها فوجدتها تتحرك بالطبع حركة هيام وموت ، لا حركة عقل وخبرة . وإبنى وجدت أشياء كائنه من هذه الأركان ذات حية ونطق وعقل فسمجت كيف تكون الأشياء الميتة الجاهلة أصولاً للأشياء الحية العاقلة . ثم قلت : لعل هذه الأركان إذا امتزجت فى أبدان الحيوان الناطق أحدثت فيها حياة وعقلاً . ولكن كيف ينساغ فى العقل أن يمتزج بالثيت بالثيت فينتج من^(٢) بينهما حى ، أو يمتزج جهل بجهل فيكون من^(٣) بينهما عقل ؟ — فدعنى الضرورة حيثئذ أن أقول إن هذا الشيء الحى العاقل هو شىء ليس^(٤) من هيولى هذا العالم ، أعنى عالم الكون والفساد^(٥) ، بل من أشياء طارئة غريبة^(٦) واردة صادرة ، وأنه من للمتعم أن يكون الموت ينبوع الحياة ، أو أن يكون الجهل ينبوع العقل . فيبنى يا نفس أن تتيقن أن هذا الشيء الحى العاقل ليس هو من أركان هذا العالم ، بل هو شىء آخر غيره ، فأبغنى عنه لتعرفه ، واستكشنى حاله لتختبره . فبذلك تعددين ، وتكملين عمالك وكلاك^(٧) .

الفصل التاسع

يا نفس ! إن^(٨) من أصعب الأشياء وأشدّها امتناعاً أن تعمل صناعة^(٩) الصياغة بأداة الفلاحة أو صناعة التجارة بأداة الخياطة . ولكل صنعة آلة^(١٠) لن يستوى عملها إلا بها لا غيرها . وإذا كان الإنسان عارفاً بجميع الصنائع ويستعمل آلاتها^(١١) جميعاً فقد ينبغى له

(١) من : س : وحركاتها .

(٢) من : ناقصة فى م ، س ، ل .

(٣) من : ناقصة فى ل وواردة فى سائر النسخ .

(٤) من : س : ليس هو من ...

(٥) والفساد : ناقصة فى م ، س .

(٦) ب : طارئة عليه واردة ...

(٧) كذا فى المخطوط ، وصححها ب مكنا : عليك كلاً — وهو تكرار .

(٨) ب : إله من . — وما أتينا فى م ، س ، ب .

(٩) ب : صنعة .

(١٠) ب : أداة .

(١١) كذا فى م ، س ، ن . وفى ب (عن ل) : مستعملاً جميع آلاتها .

إذا أراد أن يعمل الخياطة أن يرى من يده أداة الفلاحة ويأخذ الخياطة آلاتها^(١) التي تصلح لها . وإذا أراد أن يعمل الفلاحة رعى^(٢) من يده آلة^(٣) الخياطة وأخذ للفلاحة آلاتها^(٤) التي تصلح لها . وكذلك يا نفس ينبغي لمن أراد أن يدرك عمل الخير أن يترك من يده آلة^(٥) الجهل والشر وهو حب الدنيا والرغبة فيها . فتنهت يا نفس بطلب^(٦) العلم والخير فدعى من يدك آلة^(٧) الشر ، كما قد تقرر في عليك أن الصنيعة لا تعمل^(٨) إلا بالآلاتها^(٩) . وخذى للعلم والخير آلاتهما فإنه^(١٠) متى عملتهما بالآلاتهما عملا^(١١) بغير تعب ولا نصب . ومتى كان بيدك آلة^(١٢) الشر وأردت أن تعمل الخير ، امتنع ذلك عليك^(١٣) وصعب ، كما امتنع على من كان بيده آلة^(١٤) الفلاحة فأراد أن يعمل بها الصياغة فطال تعب ونصبه ولم يتم له عمله . فتيقنى يا نفس هذا المعنى ، واعلم أن حب الدنيا والخير لا يجتمعان في قلب أبداً . فتصورى يا نفس حقيقة هذا وأدركه ببصر عقلك .

يا نفس ! إنه^(١٥) بالعلم الحقيقي تدركين بصرك اتصالك ببارئك ومناسبتك لإياديه فتلتذى^(١٦) بذلك لذة الحق ، وأنه^(١٧) بالجهل تعلمين ذلك وتنكرينه ، وذلك بعباك وظلمتك وخطئك وز لك فتخطى بالثوم أنك من الأصناف الخسيسة وتلحقى^(١٨) بها فتقتربى بألوان العذاب والآلام .

يا نفس ! لتكن أغراضك كلها علم الحق^(١٩) . فإذا اتقنته فانهضى وتركنى^(٢٠)

(١) ب : ألاتها . (٢) ب : فرى .

(٣) ب : أداة . (٤) ل : فى طلب .

(٥) فى المخطوطات : تعمل — وهو طى .

(٦) ب : بألاتها .

(٧) س ، س : فإين .

(٨) فى المخطوطات : اضعبلا .

(٩) س ، س : عليه .

(١٠) س ، س : لين .

(١١) س : فلقى .

(١٢) ن ، س ، س : الخبيصة فلتزيبها .

(١٣) كذا فى س ، س . أما فى ن فيرد : العلم والحق . وفى ب : العلم الحق .

(١٤) ب : تركنى (بالراء المهملة والنون) . س ، س ، ن : وتركنى (بالراء المهملة والياء) .

والتركن : العلم بالحق ، أو ظنه مثلاً أحب باليقين ؛ والقصور : صبرى فى الفكر والتمييز طالة علم اليقين .

في الفكر والتمييز دائماً لتدرك بذلك الإصابة وتجري عادتك بها ويمتد بصرك ونورك^(١) ،
فتعلمين حينئذ فضل للصيب البصير النير للهدى ، وتنسين الجبل والسمي^(٢) وانحطاً فتتركيه
وتعلمين^(٣) بذلك فضل الجاهل الأعى المحطى . فتدبري هذا واعتبريه ، فإن باعتبارك إياه
تجدين حقيقته .

يا نفس ! إن حدّ المذاب مشاهدة النفس بما اختلف وتغير ، وإن حدّ النعيم مشاهدة
النفس ما اتفق ودام وثبت دائماً . والبرهان على ذلك يا نفس ما تشاهدينه في عالم الحسن : فإن
أشدّ الناس جزعاً وخوفاً واستكانةً مَنْ كان في النعيم ثم عُدِمَ وانتقل إلى الشقاء . — فقد
تبين يا نفس أن المذاب هو الاختلاف والتغير ، وأن النعيم هو الاتفاق والوأم . فإن
أردت ، يا نفس ، الراحة من المذاب فانقلبي من عالم الاختلاف والتغير^(٤) إلى عالم
الوأم والبقاء .

يا نفس ! إن التجار ليس يظهرون بضائعهم ويزينونها ليراهم العيان ، لكن ليراهم
ذوو الأبصار الصحيحة . وكذلك القصاص والمتكلمون إنما يتكلمون على قوارع^(٥) الطرق
لا ليسمعهم^(٦) الصم^(٧) . وإنما ليسمعهم ذوو الأذان السامعة الصحيحة . كذلك^(٨) الحكماء :
ليس ينطقون بالحكمة ويشيرون بالمعاني^(٩) إلى النفوس السالكة رتبة الموت . وإنما يمشون
بالحكمة ويشيرون إلى النفوس السالكة رتبة الحياة ؛ وذلك^(*) أن النفوس السالكة رتبة
الحياة هي نفوس واردة راقبة في المعاني ، لكن النفوس السالكة رتبة الموت صادرة عنها

(١) ونورك : وردت في س ، س ، ن .

(٢) ورد في س ، س ، ن : الصل .

(٣) س ، س : تصديق .

(٤) س ، س : والتغير .

(٥) ب شوارع (١) — وما أثبتنا في س ، س .

(٦) لا : فائصة في س ، س .

(٧) س ، س ، ن : الصم والبكم .

(٨) ب : وكذلك .

(٩) بالمعاني : فائصة في ب ، وواردة في س ، س ، ن .

وزاهدة فيها^(*) . — فتأمل يا نفسُ هذا المعنى ، واعلمى أن شتان^(١) بين الصادر والوارد ، وبين الراغب والزاهد !

يا نفس ! إن كرهتِ العقابَ فاتقي الزلل واحذريه ، وتجنّبي الخطأَ وإطرحيه^(٢) . وإن آثرتِ الثوابَ قهّدي إلى الإصابةِ واعلمى أن مقاصد النفس في جميع معانيها تكون^(٣) إلى حالين هما الخطأُ والإصابة ، وأنه لن يخلو الخطأُ أن يشر العقاب والخُسران^(٤) ، ولن تخلو الإصابة أن تتمر الثواب والريح . فإن لم يكن ذلك كذلك ، فليكن^(٥) الخطأُ يثمر الثواب ، والإصابة تثمر العقاب . وهذا مالا ينساغ في العقل ، ولا يوجد في مشهدة الحسّ . فقد وجب ضرورةً أن يكون الخطأُ يثمر العقاب بالحقيقة .

يا نفس ! إنه بانصبابك^(٦) إلى العقل يقوى ضوؤك فتدركين الإصابة ببصرك ، وبانحراقك من العقل وانضيافك إلى الحسّ تدمين النور العقلي ، فتظلمين وتضعفين فتصترنين بالخطأُ بجمالك^(٧) وظلمتك .

يا نفس ! إن الطيب يأمر الليل أن لا يأكل ما يضرّه : فإن أظاعه أصاب وأثمرت له الإصابةُ البرء والصحة ؛ وإن عصاه أخطأُ وأثمر له الخطأُ الشتم والألم .

يا نفس ! إن أردت أن تعرفي حال النفس بعد مفارقتها الجسد فانظري إلى حالها وهي

(* — *) : هذه الجملة محرفة في جميع النسخ ، فأصلحتها كما ترى . فهي في م ، س ، ن الخ : « وذلك أن النفوس السالكة رتبة الموت هي نفوس واردة راقبة في المعاني التي تلك النفوس السالكة رتبة الحياة صادرة عنها وزاهدة فيها . » أما ب فأصلحها كما يلي : « رتبة الحياة ، وهي نفوس واردة راقبة في المعاني ، لكن تلك النفوس السالكة رتبة الموت هي نفوس غير راقبة في المعاني صادرة عنها وزاهدة فيها . » — وهو إصلاح مسهب بمزق .

(١) قرأها ب في ل : إنه يستأن (١) ثم حلول إصلاحها إلى : « أنه تباين » — والأمر كما ترى أيسر من هذا كله !

(٢) كذا في ب . وفي م ، س : فاتي الخطأ والزلل ، وإن آثرت ...

(٣) ب : قد تكون .

(٤) م ، س : والخسرات .

(٥) م ، س : ولا فليكن .

(٦) ب : بانضيافك .

(٧) ب ، م ، س الخ : بجمالك .

ملازمة له . فإن كانت موافقة للإصابة^(١) فإنه^(٢) بعد مفارقتها الجسد لن تؤديها عادتها الإصابة إلا إلى الإصابة وحسن الماقبة والثواب^(٣) . وإن كانت مقارنة للخطأ فإن عادتها لن تؤديها إلا إلى الخطأ ، والخطأ يشر لها العقاب والعصى وسوء المنقلب . — فانهى^(٤) هذا .

الفصل العاشر

يا نفس : إننى لأنامل^(٥) حالك فيطول تعجُّبى منه ! تُظهرين بالقول أنك زاهدة في الشقاء والأحزان ، وأنت بالفعل راغبة فيها وملازمة لها ومقاطعة^(٦) لأهلها عليهما . وتظهرين بالقول أنك راغبة في النعيم والسرور ، وأنت بالفعل زاهدة فيهما^(٧) ومنحرفة عنهما ومستوحشة من الطريق إليهما . وهذا ، يا نفس ، فعلٌ مختلف ، والفعل المختلف لا يظهر إلا من فاعل ليس بفارد^(٨) ولا متوحد بل فيه اشتراك وتركيب ، لأن الشيء الفارد^(٩) لا يفعل إلا فعلاً فardاً^(١٠) لا اختلاف فيه ، والشيء المختلط لا يفعل إلا فعلاً مختلطاً . — قد تبين الآن ، يا نفس ، أنك لم تتمحصى من غشك ، ولم تهذبى من سوء مكسباتك التى اكتسبتها فى سالفات أحوارك^(١١) قد تبقى فيك جربٌ وصداً هو السبب فى اختلاف ما يظهر من فعلك . فإن كان^(١٢) هذا الصداً فيك بالعرض السريع الزوال — فبادر .

(١) ب : للإصابة ؛ م ، س : الإصابة .

(٢) م ، س : فليها .

(٣) م ، س : عاقبة وثواب .

(٤) غفهي هذا : ورجعت فى ن ، م ، س .

(٥) ب : لأتمل . ل : لأتمل وحالك . وما أتيثنا ورد فى م ، س .

(٦) م ، س : ومنالبة لأهلها عليها .

(٧) م ، س : فيها ... عنها ... إليها .

(٨) فى المخطوطات : بقادر — وهو تحريف صواب .

(٩) فى المخطوطات : القادر .

(١٠) م ، س : فعل قادر .

(١١) ب : أو ثلك وأزمانك — وما أتيثنا فى م ، س ، ن .

(١٢) م ، س : يكين . — الصداً فيك : غائصة فى م ، س .

بالجلاء والصَّال قبل أن يستحكم في ذاتك . وإن كان هذا الصَّدأ فيك مستحكماً باقياً
فمضى إلى النار فانسبك فيها لتخرجي منها صافية محضة . فإن المرأة ذات الجرب والصدأ
الثابت ^(١) لا ينجع فيها الجلاء ولا ينقطع ^(٢) صدؤها إلا بالنار والسبك . — فإذا أنت
تمحضت ، يا نفسُ ، من جربك وصدئك فحينئذ يتحد ^(٣) فلك بنير اشتراك ولا نفاق ^(٤) ،
فتكونين إما راغبة في الشقاء والأحزان بالحقيقة زاهدة ^(٥) في النعيم والسرور بالحقيقة ؛
وإما راغبة في النعيم والسرور بالحقيقة ، زاهدة في الأحزان والشقاء بالحقيقة . — فاعلمي
يا نفس بهذه الوصية — توفقي ^(٦) للسعادة وترشدي إلى النجاة وتهتدي إلى الإصابة فتستمرري
جميل ^(٧) الثواب وتحسن العاقبة .

يا نفس ! يتقنى أولاً أن الموت الطبيعي ليس هو شيئاً غير غيبة النفس عن الجسد .
فإذا تقرر هذا في علك فتشلي أن ^(٨) الرجل الحكيم العالم ^(٩) هو حكيم عالم عند حضوره ،
وهو حكيم عالم عند غيبه ، لن ينتقل عن حكمته وعلمه أبناً توجه وأبناً سلك . فتبهي
يا نفس إلى هذا ^(١٠) المعنى واقتنيه ^(١١) وتبقي أيضاً بأن غارس شجرة الخير وغارس شجرة
الشر مختلف ^(١٢) بينهما ، لأن شجرة الخير ^(١٣) لا تثمر إلا خيراً وشجرة الشر لا تثمر

(١) م ، س : ذات الجرب تلتصق (١) لا ينجع ...

(٢) م ، س : ينقطع .

(٣) ب : يوجد . ن : يوجد .

(٤) كذا في م ، س .

(٥) في ب قص هكذا : والأحزان بالحقيقة أو راغبة في السرور والتعليم بالحقيقة . فاعلمي ...

(٦) ب : لتوفقي .

(٧) ن : جميع . ب : جزيل .

(٨) م ، س : بأن .

(٩) ورد في ب : فهو طنه ، ولم ترد في ن ، س ، س — ولا عمل لها هنا .

(١٠) ب : لهذا .

(١١) واقتنيه : ناقصة في ب .

(١٢) ب : يختلف .

(١٣) م ، س ، ن : شجرة الخير لأن كانت تثمر خيراً فشجرة الشر إذن تثمر شراً ، وشجرة

الشر تثمر خيراً . فإن لم ...

إلا شراً . فإن لم يكن ذلك كذلك فشجرة الخير إذن تثمر شراً وشجرة الشر تثمر خيراً .
فإن كان^(١) هذا هكذا^(٢) وكانت الشجرة تثمر غير ما في طبيعتها فقد ينبغي لفارس شجرة
الكرم أن يستثمر منها البلوط ولفارس شجرة البلوط أن يستثمر منها العنب . ولنا ترى
شجرة تثمر غير ما في طبيعتها^(٣) : لأن شجرة الكرم لا تثمر إلا عنباً ، وشجرة البلوط لا تثمر
إلا بلوطاً . فكيف يكون ، يا نفس ، غارس شجرة الخير يستثمر غير الخير ، وغارس شجرة
الشر يستثمر^(٤) غير الشر ؟ ! — قد اتضح ضرورة وتبين حتماً وعقلاً أن الشيء لا يلد
ويثمر إلا نوعه وشكله^(٥) . وإلا فتي^(٦) رأيت حماراً قط ينتج إنساناً ، أو إنساناً ينتج
فرساً ! فإن يكن^(٧) يا نفس قد اتضح لك هذه للمعانى فاطلب العلم بحقائق الأشياء وافعل
الخير واغرس شجرته لينجلى بصرك فتستمرى من علمك عملاً ، ومن فمالك الخير خيراً ،
ومن استبصارك تبشيراً^(٨) ونوراً وهداية — فتكنسبى بذلك الحل الأعلى ، وتستكلى السعادة
الدائمة والراحة^(٩) الأبدية .

يا نفس ! تمثلى بالتوهم مفارقة الحواس الخمس ثم انظرى بعد ذلك هل أنت
مدركة شيئاً غير ما كنت مدركة له بالحواس . فإن وجدت إدراك شيء غير ما كنت
مشاهدة^(١٠) له بالحواس ، فقد آن^(١١) رجوعك إلى وطنك ووقوعك^(١٢) على أربك . وذلك

(١) س ، س : يكن .

(٢) ب : كذا .

(٣) ن ، س ، س : طبيعتها ، وما هي معروفة به منذ بدء العالم : فشجرة الكرم لا تكون إلا من

الكرم ولا تثمر غير العنب ، وشجرة البلوط لا تكون إلا من البلوط ولا تثمر غير البلوط ، فكيف يكون ...

(٤) ب : لا يستثمر — وهو تحريف ظاهر .

(٥) ب : لا يثمر إلا نوعه وشكله ، ولا يلد إلا مثله .

(٦) ب : متى رأيت يا نفس حماراً ولد إنساناً أو إنساناً ولد فرساً .

(٧) ب : كان .

(٨) ب : بصيرة .

(٩) ب : الأفراح .

(١٠) س ، س : شاهدة .

(١١) ب : بأن — وهذا تحريف ظاهر ؛ وما أثبتنا في س . س .

(١٢) ب : ووقوفك .

أن العقل إذا أراد إدراك شيء ما — أفردته مما سواه وانزعه عما قارنه ثم أدركه إدراكاً فارقاً بذاته الفارقة^(١) لأنه كما أن الحسن لا يدرك شيئاً فارقاً فكذلك العقل لا يدرك شيئاً مركباً ولا يلمه علماً عقلياً^(٢) دون أن يفرد معانيه^(٣) ويميزها وينزع^(٤) كل جنس منها فيحصله فارقاً بذاته ثم حينئذ يدرك معانيه كلها على الأفراد^(٥) . — فقد^(٦) تبين أن الحسن^(٧) الذى هو الشيء المركب يدرك المركبات ، وأن العقل الذى هو القارء^(٨) البسيط يدرك الأشياء البسيطة الفارقة^(٩) . — فتأمل ، يا نفس ، كيف العقل كلما جرى مع التركيب فارق الفردانية وفارق أيضاً الإدراك الفردانى الذى هو إدراك الحق^(١٠) واللذة بالحق والعلم بالحق . وكما رجح متوجهاً نحو^(١١) التوحيد وفارق التركيب والاشتراك أدرك الأشياء الفارقة الأبدية وعَدِم الأشياء المركبة الزمنية . فقد تبين من هذا^(١٢) الشرح أن حياة النفس فى مفارقتها عالم الطبيعة ، وأن موتها وطول عذابها^(١٣) اللبوث فيه .

الفصل الحادى عشر

يا نفس ! إن هذا عالم الطبيعة قد وردته واختبرته . فهل اختبرت منه شيئاً غير مبصرات موحشة^(١٤) ومسموعات مفزعة مُبهِتة^(١٥) وطُغُوم^(١٦) مؤلة مضجرة وروائح كريهة^(١٧) ؟

(١) فى س ، س : الفارقة .

(٢) ن : يقيناً .

(٣) س ، س ، ن : فاجه (وتحتها تصحيحها فى س) .

(٤) س ، س ، س : ويتبع .

(٥) س ، س ، ن : حقيقتها .

(٦) س ، س : حقيقتها ألا يا نفس لاذ قد تبين ...

(٧) فى المخطوطات : إفتادر .

(٨) فى المخطوطات : افتادرة .

(٩) ب : رجع عنه فهو ...

(١٠) ب : بهذا الترح .

(١١) وطول عذابها : فاقصة فى س ، س .

(١٢) ب : وما اختبرت منه ... وحشة .

(١٣) س ، س : ملهية ؛ ن : ملهية ؛ ل : أو ملهية .

(١٤) ب : وأطعمة مضجرة مؤلة .

(١٥) ب : كرامة .

متنته وملوسات نجمة دنسة ؟ فلما وردت إلى هذه الأشياء اغتبطت بها إيجاباً وهوى وعشتا ، ونسيت معانيك الذاتية الشريفة . فلما عرفت خطأك وزللَكَ أردت أن تشركي معك في خطأك غيرك وتحيل^(١) الذنب على سواك . هيهات ! هيهات ! يا نفس ! ليس الذنب إلا ذنب^(٢) مَنْ جَنَاه ، وليس الخطأ إلا خطأ من أخطأه . فتلاقي يا نفسُ خطأك وزللَكَ : فإنك كما وقعت فيما تكرهين بهواك وشهوتك ، فكذلك تتخلصين منه بهواك وشهوتك .

يا نفس ! كل مكروم أصابك وأنت في عالم الكون فتبقى أن^(٣) سببه وأصله هو مِنْ قَبْلِكَ ومن حيث خطؤك وزللَكَ . ومتى تذكرت ذلك ذكرته وعرفته ، ومتى ورد عليك وارِدٌ من المسكاره فلم تعرفي سببه وأصله فلا تحيليه^(٤) على غيرك ، بل اجعلي سببه وأصله خطأك القديم الأول الذي قد نسيتَه ، لأنَّ مَنْ دَخَلَ إلى دار اللصائب وأناها وأصابته مصيبة ، فإن ذلك بخطئه إذ أتى إلى^(٥) دار اللصائب فدخلها وقد كان له بدٌّ من دخولها^(٦) . وأعظم من هذا كله أنه قد حُذِرَ منها فلم يحذر ، وقد خُوفَ منها فلم يخف ، ونُصِحَ فلم يقبل ، واتباع هواه وشهوته^(٧) .

يا نفس ! أليس وأنت خارج^(٨) السجن كنت^(٩) تبصرين الأشياء وتسمعين الأخبار ؛ فلما دخلتِ إلى السجن خفي ذلك كله عنك وصرت مسجونة أسيرة تشويقين إلى خير تسمعيه ، وتشويقين إلى علم تدركينه^(١٠) وتبصريته ؟ فالذي حملك على دخولك السجن ؟ أليس هذا كله غلطتك ؟

يا نفس ! قد كنت وأنت في عالم الوحدة غنية مبصرة عالمة ؛ تبصرين العوالم كلها

(١) ب : وتحيل الذنب لغيرك — وما أثبتناه عن س ، س — وهو الصواب .

(٢) س ، س : إلا الذي أذنبه وجناه ، ولا الخطأ إلا خطأ من أخطأه .

(٣) س ، س : بأن .

(٤) ب : تحيله (١) — وهو تحريف ظاهري .

(٥) لى : نالمة في ب .

(٦) ب : لا بد له من دخولها — وهو تحريف . — والصحيح عن س ، س .

(٧) ن : وشهوته .

(٨) ب : خارجة من السجن — وما أثبتناه عن س ، س ، وهو الأوضح .

(٩) س ، س : كيف — وهو تحريف .

(١٠) س ، س : تدركينه .

مُحْضَرَةٌ^(١) بين يديك ، وهي كلها صافية نيرة مضيئة مُشْفَعَةٌ^(٢) وفي أسفلها عالم الكون والفساد
أسود مظلم وهو يلوح^(٣) منها كما يلوح الحجر الأسود في الماء الصافي . فقام^(٤) لك أن تدخله
لتخبريه وتعلمي^(٥) علمه . فلما عزمْتَ على ذلك خرجتِ^(٦) عن رتبة التوحيد ونزلت إلى
رتبة الاشتراك ومضيت مع الحركة تطلين مأهولتيه فصرت إلى عالم الكون ، وكان مثلك
في خروجك من عالم الوحدة ورغبتك وشركك في عالم المركبات كالطائر القاصد إلى الفتح
ليسبه حُبّه ، فسلبه الفتح للنصوب مُهْجَتَهُ ؛ أو كالسمكة التي في الماء أرادت^(٧) أن تطلع
طُفْمَ الصياد فيلها الصياد . فأنت يا نفس شافحت بنورك وصفاتك عالم الظلمة ومازجته فأغشى
نورك وأظلمه وأعماك وأخفى^(٨) عنك جميع معلوماتك وما كنت تبصرينه وبقيت أسيرة
رهينة . يا نفس^(٩) ! هذا كله بخطئك القديم . ولكن متى آثرت الرجوع يا نفس
فأقصدي^(١٠) الأشياء الضارة التي كانت لك في الطبيعة^(١١) فأنسلخي منها وتنقّي^(١٢) فإن شئت
منها هو سبب خلاصك ورجوعك . وإني لأجمع لك هذه الأشياء كلها في معنى واحد ليسهل
عليك عليها ، فإن^(١٣) هذه الأشياء كلها يجمعها معنى واحد^(١٤) ، وهو التلذذ الجسماني : فكل^(١٥)
ما وجدته للذند بالجد فتركه واحنريه ، وكل ما وجدته للذند بالعقل فخذيه واستعمله .

(١) س ، س : مُضَرَّة .

(٢) مشقة : ناقصة في ب واردة في س ، س .

(٣) كذا في ن ، س ، س . وفي ب : فيها .

(٤) كذا في المخطوطات كلها وهو صحيح بمعنى : خطر يالك . وقد أراد ب تصحيحها هكذا :

فقامك (!)

(٥) ب : وتعلمي (!)

(٦) س ، س : من .

(٧) ب : إذا أرادت — وما أثبتنا في س ، س .

(٨) س ، س : وخفى .

(٩) س ، س : فأليس هنا ...

(١٠) ب : أقصدي .

(١١) س ، س : كانت لك التي هي في الطبيعة .

(١٢) ب : واثق منها فإن هناك — وما أثبتنا في س ، س ، ب .

(١٣) ما بين الرقيين ناقص في ب — ووارد في س ، س ، ب .

(١٤) ب : فكلها .

يا نفس ! إن^(١) النار تُطْفَأُ ونار الشهوة لا تُطْفَأُ ، والأوجاع تعرض للبدن ثم تزول^(٢) فيستراح منها وأوجاع الشهوة لا يُستراح منها إلا أن تدلويها بالعقل ؛ ودواؤها تركها واقتناء الصبر عنها ، لأن حياة الشهوة مواصلتها ، وموتها مقاطعتها والصبر عنها . وقد ينبغي يا نفس أن تعلم أن شهوات الدنيا ليست كلها في المأكَل^(٣) ، بل فيها ما هو خارج عن المأكَل ، ولكن شهوات^(٤) المأكَل أضرها ، وذلك أن الجسد لا يشتهي الأشرية إلا بعد أن^(٥) يشبع ، ولا يشتهي النكاح إلا بعد أن يشبع^(٦) ، وكذلك الكسوة وجميع المقتنيات الحاملة للنفس على ركوب الممالك والمخاوف ، المخرجة لها إلى الضعة والخساسة والدناءة .

يا نفس ! إنني قد بصرتك فلا تتعاصى ؛ وقد صوبتك فلا تتخاطى — فضعف حسرتك ويتضاعف عذابك باتباعك هواك وشهواتك .

يا نفس ! إن الأعمى إذا مشى ووقع في جُب ، كان معذوراً عند نفسه وعند غيره . فأتما البصير إذا أتى جباً وهو يبصره فالتقى نفسه فيه بهواه وشهوته فأى عذر له عند نفسه أو^(٧) عند غيره !

يا نفس ! ما أعظم حَسْرَةَ الواقع في المكروه بغير بصيرة^(٨) ، وما أشدَّ عذابه ! ومعنى شدة عذابه علمه ومعرفته وفطنته إلى ما فعل بنفسه . فخذى يا نفس هذه الوصايا واعمل بها — توفى بالسعادة^(٩) وتفوزى بالنجاة .

يا نفس ! إن^(١٠) مَنْ عَفَّ عن شهوات الدنيا عَفَّتْ مصائب الدنيا عنه وخرج من الدنيا سليماً رابحاً ، وربحُه قُرْبُه من الله . وَمَنْ أسرع إلى شهوات الدنيا أسرع مصائب

(١) إن : نافعة في س ، س .

(٢) ب : فترول .

(٣) ن : المأكَل والمشرَب . ب : المأكَل .

(٤) ب : شهوة .

(٥) ب : بعد الشبع .

(٦) س ، س : وعند .

(٧) كذا في س ، س ، ن . — وفي ب : بطله وبصره .

(٨) س : س : بالسعادة .

(٩) ب : إله .

الدنيا إليه وخرج من الدنيا سقيماً خاسراً ، وخُسرانه بُعْدُهُ من الله . يا نفس ! فعلِ هذا الضرب^(١) من التجارة اتجرى^(٢) ، ويمثل هذه المعاني تدبّر لتفوزي^(٣) بحسن التوفيق والسداد ، ويحدوك^(٤) النور والتهدى إلى سبيل الرشاد .

الفصل الثاني عشر

يا نفس ! إن^(٥) مَنْ غرس شجرة الصبر أثمرت له الظفر وطار^(٦) بالقلبة ؛ وإن أَسعد السعداء مَنْ سَمَا إلى شيء ففطر به . ومن غرس شجرة الفشل أثمرت له الحرمان ؛ وإن أَشقى الأَشقياء مَنْ سَمَا إلى شيء فحُرمه .

يا نفس ! اقترنى^(٧) في جميع مطلوباتك كلها بالصبر ، فإن الصبر خُلِقَ النفس الأشرَف ، وهو^(٨) الذي به يكتسب الخير وتُدْرَك السعادة . وإِنِّي ممثِّلُ لك معاني عِدَّة^(٩) فتتحقق بها : إن النفس هي الطالبة^(١٠) ، وإن الخير هو المطلوب ، والصبر هو المعنى الذي ينبغي أن ينتصر به^(١١) الطالب ، والتوفيق هو المعنى الذي ينتصر به الخير^(١٢) ويوجد به . فإن اتصل الفعل من الطالب بالفعل من المطلوب وجبت الوصلة وتم الانضياف . وإنما ممثِّلْتُ لك هذا المعنى لتعلمي أنه إنما تنال الأشياء كلها بالصبر وأن الخير لا ينال إلا بالصبر .

-
- (١) س ، س : الصوب .
 (٢) ن : تجرى .
 (٣) س ، س : لتفوزي .
 (٤) ب : يجذبك .
 (٥) ب : لآه .
 (٦) س ، س : تفلز .
 (٧) ب : اقترنى من ؟ ن : اقترنى إلى ...
 (٨) س ، س : الأشرَف القى به .
 (٩) عدة : فاقصة في ن ، س ، س .
 (١٠) ب : الطالب .
 (١١) به : فاقصة في س ، س ، ن .
 (١٢) ب : هو المعنى الذي هو الخير والجود .

يا نفس ! إن حرارة الصبر تنمر الحلاوة والراحة ، وحلاوة الصبر^(١) تنمر للراحة والتعب .

يا نفس ! اتقني الصبر^(٢) والثبات على عبادة إله واحد فهو أهدأ لعيشك وأعظم لراحتك . واحذري أن يحدوك^(٣) الملل والضجر فتخرجي عن حدِّ الوحشية فتكثر أهلك . ومن كثرت أهلكه كثرت خدمته واشتدَّ تعبُه ونَصَبُه ، وتوافرت^(٤) همومه وتشتت^(٥) نفسه فهلك . يا نفس ! إن الضجر والتلَلْ مقرونان بالنفوس البهيمية ، والصبر والثبات مقرونان بالنفوس التامة الإنسانية . فلا يخرجك الضجرُ والمللُ عن حدِّ الصبر فتستريحين^(٦) إلى اتخاذ الآلهة ثم تنقسمي بعبادتهم وخدمتهم فتتحمق وتتحلى^(٧) فيطفا نورك وتضعف قوتك . ويذهب شرفك ويزل سلطانك . وهذا هو موتك فاحذريه وانحرفي عن معانيه .

يا نفس ! ينبغي أن تتيقني^(٨) معرفة ذاتك وما لها من المعاني والصور ، ولا تنهوي أن خارج ذاتك شيئاً عما يجب أن تطلبي علمه ، بل جميع معلوماتك كلها معك^(٩) وفيك ، فلا تنهوي^(١٠) بطلبك ما هو معك ، فإن كثيراً من الناس يكون معه شيء وينسى أنه معه فيطلبه خارجاً عن ذاته ويتوه ثم يأتيه الذكرك فيذكره ويحده مع نفسه لا^(١١) خارجاً عنها . فتيقني يا نفس أنه لا شيء من الأشياء المعروفة والموجودة وجوداً دائماً أبدياً خارج عنك البتة . وإنما الشيء

(١) س ، س : الصل — ولا معنى له . ب : القتل : ولا معنى له هنا . ن : السجدة . لهذا أصلناه كما ترى لأنه في مقابل « الصبر » .

(٢) ن : اقترني الصبر والصبر . وفي ب : اقترني بالصبر والثبات في عبادة الله الواحد . س ، س : اتقني الصبر والصبر .

(٣) س ، س : يحدوا . ب : يحدرك (١) . ن : يحدوك .

(٤) س ، س : تفرقت .

(٥) ب : تشتت (١) .

(٦) س ، س : فتستريح . ب : فتستريح إلى الآلهة (١) .

(٧) كذا في س ، س . وفي ب : فتتحمق وتحلى .

(٨) س ، س ، ل : تنقضي على .

(٩) ب : هي معك .

(١٠) س ، س ، ن : تنهوي .

(١١) س ، س ، ن : غير خارج .

الخارج عنك هو ما استاز من كدرك^(١) وتلك في الابتداء الأول^(٢) وهو الشيء القابل للأعراض^(٣) الجاري مع الكون . ولا شيء آخر يوجد ألبتة غير هذا . — فارجى ، يا نفس ، إلى ذاتك فاطلبى جميع معلوماتك فيك لا خارجاً عنك ، ولا تخرجي عن ذاتك فترجى^(٤) إلى كدرك تطلين علم ما فيه^(٥) فتقى في تيار الاختلاف وتتلاعب بك الأعراض كتلاعب^(٦) البحر الهائج بما فيه من السفن ؛ ثم آخر أسرك أن لا تكسبي منه خيراً ولا شراً^(٧) ، ولا يحصل معك منه علم . فتقى^(٨) يا نفس بحقيقة هذا القول ولا تنسى الشيء الذى هو معك وتمضين تطلينه في موضع آخر ، فإن جميع ما ينبغي أن تعلمه النفس هو في النفس بلا غيار ولا غيرية^(٩) من النفس ، بل إنما يمرض < من > الحسن الذى هو الجسد .

يا نفس ! إن آلة^(١٠) الصانع إذا خلقت أو كانت متفوضة لا هندام لها ، فما أقل منفعتها بها ! وما أقل جدواها عليه ! وتركها خير له من استعمالها لها ، واستبدالها بها أصلح من شحها عليها .

يا نفس ! إنه ليجب^(١١) على الصانع متى وجد الآلة المحمودة^(١٢) أن يعمل بها ويكذب ويحرص على الاكتساب وجمع الأموال . وإن الصانع إذا كثر ماله استغنى عن العمل ، وإذا استغنى باع آله بالثمن البهين^(١٣) واستراح من الكد والتعب .

(١) ب : من ذاتك وتلك .

(٢) س ، س : الأولى .

(٣) س ، س ، ن : الأعراض .

(٤) ما بينه وبينك لم يفته ب في النص . وقد ورد في ن ، س ، س .

(٥) ب : كما يجب .

(٦) ب : السفن ويتم آخر أرك أن لا تكسبي (١) منه خيراً ولا يحصل ...

(٧) ب : فتلقى هذا القول وتدرجه ولا تنسى ... وتبقى ...

(٨) ب : في النفس فلا غير ولا غيره من قبل النفس ؛ بل إنما يمرض الجسد الذى هو الجسد .

(٩) ب : إن أداة الصانع ... أو إذا كانت متفوضة ولا أحد يستعبد بها ، فما أقل المنفعة بها ! وتركها أولى من استعمالها ، والاستبدال بها أصلح من الشح عليها .

(١٠) س ، س : يجب .

(١١) ب : الأكلة . س ، س : المحمودة .

(١٢) ن : للكون .

يا نفس ! تطفني في اتخاذ^(١) الآلة المحمودة فإذا وجبت^٢ أنا حسني سياستها بالعدل والعدل^(٣) الكد والاكتساب والافتناء . فإذا نلت^٤ النفي وكثر مالك فينبغي^(٥) أن تبني^(٦) آلتك^(٧) بأوكس الثمن ، وفوزي بما اكتسبته^(٨) ، وانصرفي من عمل الاكتساب .

يا نفس ! انهي عن قولي^(٩) هذا بصحة^{١٠} منك فإن العليل بالمرة^(١١) الصغراء لا يذوق حلاوة العسل ولا يجده لذة ، بل الصحيح هو الذي يدرك لذته ويذوق حلاوته^(١٢) . فكذلك ليس يتلذذ بكلام الحق إلا من يدرك ذوقه وينطق لمانيه بصحة^{١٣} من عقله . فأما العقل المريض بالجهل والنسيان والحزن والتلدد^(١٤) والخوف — وهذه هي الأمراض العقلية — فإن مرضه يعمقه ويممحه^(١٥) عن ذوق الكلام والقطعة لمانيه .

فتمثلي يا نفس هذه الوصية وتصوريها بالحقيقة^(١٦) .

الفصل الثالث عشر

يا نفس ! ينبغي أن تعلمي وتيقني أن حدّ الآلة بالحقيقة هو ما لا يُمل . ومتى طلبت النفس ، وهي في عالم الطبيعة ، لذة فقد سمت^١ إلى غير موجود ، وطلبت ما ليس^(٢) يمكن . والدليل البين على هذا أن جميع ما تشافيه النفس في هذه الدنيا مملول ، وللملول لا ينبغي أن يسى لذة إذ كان حدّ الآلة ما لا يمل . أو ما تنظرين يا نفس إلى أكثر^(٣) أهل

(١) س ، س : في أخذ . ب : الأداة .

(٢) ب : واحرمي في الكد .

(٣) س ، س : فيبي آلتك .

(٤) ب : أهلك ... ثمن .

(٥) س : تكسبه .

(٦) عن قولي : نافعة في ب .

(٧) ب : العليل من أصحاب المرة ...

(٨) ب : بل الصحيح اتى أورده عليك . فكذلك ...

(٩) ب : التلذذ .

(١٠) وجمته : نافعة في س ، س .

(١١) س ، س : بهذه الرصا وتصوريها بحقيقة .

(١٢) ب : ما لا يمكن .

(١٣) أكثر : نافعة في ن ، س ، س . — س ، س : أهل هذه الدنيا .

الدنيا كيف يبحثون في طلب الذات ويتوهمون أنها موجودة في الدنيا وليس هي موجودة . فتبين أن الناس يطلبون في الدنيا ما ليس فيها .

يا نفس ! تأمل نفوس الناس كيف رد إلى معاني الدنيا كلها قشاقها مشافهة ذاتي مختبر ، ثم تصد عنها صلبود قال^(١) ضَجِر . وليس أحد في هذه الدنيا براص^(٢) بمنزلة فيها ، بل قال^(٣) لها ضجر منها . وهذا من أوضح^(٤) الدلائل على أن النفوس إنما تبحث في هذه الدنيا وتطلب منزلة توازي شرفها وتضاهي معانيها ، فلا تصيب^(٥) ذلك : فهي مقبلة مدبرة تطلب ما ترضيه^(٦) . فتى حصل في النفس حقيقة هذا الشرح ، اقتضت الإيلاس وأزالت الطمع : من مطالبة الذات ، وهي في عالم الكون .

يا نفس ! كيف توجد في الدنيا لذة ، وكل رتبة تقف النفس عليها في الدنيا تحتاج إلى الصبر ، والصبر مرّة اللذات^(٧) ، وكل شيء حلو^(٨) إن خلطته بالمرارة فهو يصير^(٩) مرّاً . ومتى نفرت النفس من الصبر والتأدب^(١٠) به ثم ذهبت تطلب المعنى المرص لها حصلت على التوهان : تذوق هذا وتتركه ، وتواصل هذا ثم تقطعه ، وترغب في هذا ثم ترفضه . وهذا معنى قبيح وفصل خيس وخلق دنيء . ومتى تأدبت^(١١) النفس بالصبر على أية رتبة كانت من رتب الدنيا فقد^(١٢) اقترنت بها سرارة الصبر . — فقد حصل من هذا الشرح كله : إما

(١) ن : ملول ضجور . س ، س : حال (ا) ضجور .

(٢) س ، س : راضياً بمنزلة فيها .

(٣) س ، س : مال — وهو تحريف ظاهر .

(٤) ب : وهذا ما أوضح الدلائل عليه إن النفوس ... — س ، س : وهذا ليس من أوضح

الدلائل على أن النفوس ... — وقد أصلحته كما ترى .

(٥) كذا في س ، س . وفي ب : تجدد .

(٦) س ، س : ما لا ترضيه . — ب : ما ترضيه .

(٧) س ، س : للذات .

(٨) حلو : نافعة في ب .

(٩) ب : فهو مر .

(١٠) س ، س : التأييد به . ب : التأييد به — وما أثبتنا في ن

(١١) كذا في ن . — وفي ب : أهدت . وفي س ، س : تأييدت .

(١٢) فقد : نافعة في ب .

أن يكون الإنسان ثائماً ذواقاً فيحصل على رتبة الخساسة والدناءة ، وإما أن يرضى برتبة سالحة من رتب الدنيا مع الصبر عليها ، فيحصل على مقاساة المرارة مدة مقامه في عالم الطبيعة . ولأكل المرارة مع اكتساب الشرف والعز^(١) خير من أكل الخلوة مع اكتساب الخساسة والدناءة .

يا نفس ! إن غرض الحق وقضاء^(٢) العقل أن تكون الأشياء على ترتيبها الطبيعي ثابتة^(٣) . فإذا كانت كذلك فما أحسنها وأجلها وأعلها ! وذلك كالصانع الذي ينبت له أن يكون هو الذي يستعمل الآلة ، لا الآلة تكون مستعملة له ؛ وكالفارس الذي ينبت له أن يكون هو^(٤) مدبّر القرس ويجريه ويروضه ، لأن يكون القرس يدبّر الفارس ؛ وكالسلطان الذي^(٥) يجب أن يكون هو مدبّر الرعية والسائس لها ، لأن تكون الرعية تدبّره وتسوسه . فإذا جرت هذه الأشياء على كيانها الطبيعي^(٦) ظهر الحق والعدل الحسنان الجليان . وإذا انعكست بالصدّ والخلاف ظهر الشرّ والجور القبيحان الرديّان .

يا نفس ! إن كان الجسد بالنفس يحيا وبها يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلبس ، فقد وجب ضرورة الإقرار بأن الجسد آلة النفس . ومن القبيح أن تكون الآلة تدبّر الصانع وتستعيده ؛ فإن الصانع^(٧) المدبّر ، لا الآلة ، لأن الجاهل إذا اتخذ آلة اشتغل بتزيينها^(٨) وتزيينها وترفيها — عن^(٩) استعمالها والاكتساب بها ثم يحصل على عبادته لها ، فينقلبه ينقلب الحقّ باطلاً ، ويصير العدل جوراً ، والحسن الجليل قبيحاً سمجاً^(١٠) ، إذ يصير الحقّ البصير السميع العاقل الشريف عبد الملتجئ الأعمى الأصم^(١١) الجاهل الخسيس .

(١) س ، س : وأكل ... الصوف خير ...

(٢) أي ما يقضى به العقل . — وقد س ، س : وعشاء النفس العقل أن ...

(٣) ثابتة : وردت في ن ، س ، س ؛ وثالثة في سائر النسخ :

(٤) ب : ينبت له أن يدبّر القرس ...

(٥) ب : الذي من الواجب أن يكون ...

(٦) ب : كيانها الطبيعي — وما أثبتنا في س ، س .

(٧) لا الآلة لأن : ثالثة في س ، س .

(٨) ب : تزيينها — وما أثبتنا في س ، س .

(٩) س ، س : على .

(١٠) سمياً : ثالثة في س ، س .

(١١) س ، س : الأعمى الأبكم الجاهل الخسيس .

يا نفس ! إن زماناً تدبر فيه الرعية السلطانَ زمان معكوس^(١) ، وقد وجبت الملكة على الجميع . وإذا وجب أن يكون الفرس يدبر الفارس فقد وجب هلاكهما جميعاً . وإذا وجب أن يكون^(٢) الجسد يدبر النفس فقد وجب^(٣) هلاكهما جميعاً .

يا نفس ! إن السياسة هي خلة^(٤) لا تصلح للخلق^(٥) ألبتة ، وإنما هي محنة يمتحن^(٦) بها الناس : فإن امتحن بها العاقل الرشيد تبين من نفسه الضعف عن القيام بتدبيرها فضع وذلك ورغب إلى سائس التكلّ وعلمته ، الفاضل^(٧) بالخير كله على الطالبين إليه^(٨) ، فاكسبت نفسه بإصباها إلى الخير خيراً وبصيرة ، فهتدى إلى حُسن السيرة والقصد إلى وجه الإصابة والتجاة من الخطأ^(٩) بحسن التوفيق . فتكون هذه النفس تشرب من ينبوع الخير والعدل ، ثم تفيض بما فيها على من تشمله سياستها . فبذلك يكون ظهور العدل والخير وسعادة السائس والمُسوس . — وأما الجاهل فإنه^(١٠) إذا امتحن بالسياسة سرّه ذلك وأبهجه ، ورأى أن في قوته وطبعه ما يقوم بهواً بأضغافها . فيشتدّ يتهاون بها . بتدبيرها^(١١) ، وينصرف بجميع قوته^(١٢) إلى التلذذ والتعمّق للثمرين الجهل والمعى والزلل والخطأ ؛ فتكون تلك النفس تشرب من ينبوع الشرّ والجور ، ثم تفيض بما فيها على من هو تحت سياستها ، فيكون بذلك ظهور الشرّ والجور وهلكة السائس والمُسوس .

(١) م ، س : يا نفس ! الزمان الذي تدبر فيه الرعية للسلطان مقلوب معكوس .

(٢) يكون : ناقصة في ب .

(٣) ب : فقد هلكا جميعاً .

(٤) ب : هي كلها (١) — وفي الماشي أثبت ل : حلة — واقترح تصحيحها حالة — والأمر أوضح كما ترى .

(٥) ب : للخلق .

(٦) م : منحة يمتحنوا بها الناس (١)

(٧) ب : الفاضل .

(٨) ب : إليها فيكسب هه حيثدّ بإضغافها إلى الخير — وما أثبتنا في م ، س ، ن .

(٩) م ، س : من ذلك الخطأ .

(١٠) ب : إله .

(١١) ب : ناقصة في م ، س .

(١٢) م ، س : قواها .

يا نفس ! إذا دخلت عالم الأحلام فلا تتعطل به ^(١) ولا بمشاهدته ولا بتحقيقه —
وإلا صرّحت عند اليقظة بخمكة ومسخرة وملهة ^(٢).

يا نفس ! إن عالم الكون والفساد هو عالم الأحلام ، فينبغي أن تتمثل أن التألم الحلم
فيه إنما هو تألم نوعاً ثانياً وحالاً ثانياً . فإذا استيقظت فإنا هو تألم انتبه ^(٣) من نومه
المرضى ورجع إلى نومه الطبيعي : كرجل أبيض اللون بالطبع عرض ^(٤) له الخجل فاحمر
لونه ثم رجع بسرعة إلى لونه ^(٥) الطبيعي . وكلا اللونين ^(٦) يؤول إلى زوال ، غير أن حمرة
الخجل هي عرض سريع الزوال ويستقر حالاً ^(٧) ، واللون الطبيعي هو عرض ثابت يزول
بزوال الطبع . — فلي هذا القياس قياس التألم الحلم في عالم الطبيعة : إنما ^(٨) هو تألم ينام
وعالم يحلم ، أعني أنه في الدنيا تألم بالمرض الثابت ؛ ثم يمرض له النوم بالمرض الغير ثابت :
فكانه إنما اكتسب نوعاً على نوم ، فإذا انتبه فإنا انتبه ^(٩) من نوم إلى نوم .

يا نفس ! تيقني قولي هذا ، واعلى أنما أنت في هذه الدنيا راقدة ، وأن جميع ما أنت
مشاهدة له فيها إنما هو أحلام . وكما أنه يمرض لك النوم الذى هو بالمرض السريع الزوال
فتنامين وتحلمين ، فإذا زال ذلك المرض انسلخت من ^(١٠) جميع الأشياء التى كنت مشاهدة
لها انسلخاً كلياً ورجعت إلى مشاهدة الأشياء الطبيعية التى هى بالمرض الثابت ^(١١) والتى
أنت بها أشد تحقيقاً منك بتلك الأشياء التى هى بالمرض السريع الزوال . فكذلك إذا
استيقظت من نومك الطبيعي الذى هو الدنيا ورجعت إلى اليقظة الحقيقية التى هى عالم العقل ،

(١) س : س : فلا تتعطل بمشاهدته ولا بتحقيقها .

(٢) ب : وملة .

(٣) س : س : ثم أشبه .

(٤) ب : فمرض له خجل .

(٥) ب : لونه الأول الطبيعي .

(٦) ب : وكان اللونان يؤولان إلى زوال . س : س : وكلاهما اللونين يؤول زوال !

(٧) ن : وشى فان .

(٨) س : الطبيعة وإنما الكائن في عالم الطبيعة إنما هو تألم ...

(٩) س : فإذا انتبه فن نوم إلى نوم .

(١٠) س : س : من تلك الأشياء .

(١١) س : س : والتى يراودها أحد حس منك (١)

فإنك^(١) إنما ترجعين إلى مغان وأشياء أنت بها أشد تحقيقاً منك^(٢) بما كنت مشاهدة له في رقدتك في عالم الطبيعة ، ويكون معنك في هذا كمنك الذي كان يمرض لك وأنت في الدنيا ، أعنى أحلامك فيها .

الفصل الرابع عشر

يا نفس ! إنما أحلام الدنيا ليست بشيء حق بالإضافة إلى أسباب الدنيا . وكذلك أسباب الدنيا ليست بشيء حق بالإضافة إلى عالم العقل الذي^(٣) هو الشيء الحق والحل الحق . وإنما شرحتُ لك يا نفسُ هذه للماني لئلا تنقبضى بمشاهداتك^(٤) التي في عالم الحس ، فتكونى كالتي نام فرأى في منامه أشياء حسنة مبهجة أئيسة^(٥) فركن إليها . فلما استيقظ حزن وجزع على مفارقتها تلك الأشياء التي رآها في نومه نعيماً^(٦) ، حتى إنه بضعف عقله وقلة علمه يعود إلى النوم شوقاً منه إلى الأشياء التي رآها في نومه . فإن^(٧) كان هذا ، يا نفسُ ، قد اتضح لك ، فاعلى أن النفس إذا كانت في عالم الكون مشاهدةً لنعيمه ولذاته وسروره ، فإنها معها تفارقه تألم^(٨) لتلك أشد الألم وتجزع له أشد الجزع^(٩) . وبالحقيقة إنما تعود إليه تطلب تلك الأشياء التي كانت تشاهدها — شوقاً إليها واعتباطاً بها . ومتى^(١٠) كانت النفس في عالم الكون مشاهدة لبؤسه وأحزانه وضيقته فإنها معها^(١١) تفارقه تجد لمفارقتها أعظم

(١) ب : فإنما .

(٢) س ، ن : تحقاً .

(٣) ب : الذي هو الحق . وإنما ... — وما أئيتنا في س ، س ، ن .

(٤) ب : بمشاهدتك — وما أئيتنا في س ، س . — ن : بما شاهدهت في ...

(٥) ب : آئسة : ن : لائسة .

(٦) ب : نيم . حتى لضعف عقله ... — س ، س : التي رآها نعيماً .

(٧) ب : فإنما .

(٨) ب : تألم .

(٩) ب : أشد تألم ... جزع بالحقيقة أنها ..

(١٠) س ، س : ولئن متى .

(١١) ب : معها . ..

اللذة وأكل السرور والراحة . وبحق إنه لو رأى نائمٌ في منامه كأنه يشاهد^(١) الأشياء كلها مسجبة وحشة مؤذية ، ثم استيقظ من نومه ذلك ، لوجد عند استيقاظه^(٢) أعظم اللذة وأتم السرور والراحة لخارقه تلك المعاني^(٣) التي شاهدتها في نومه . نعم ! ويكره أن يعود إلى النوم استيقاشاً^(٤) وفرحاً من تلك المسكاره التي رآها .

يا نفس ! متى أعطتك الدنيا شيئاً فلا تأخذه منها ، فإنها^(٥) ربما تطربك^(٦) لتضحكك قليلاً وتبكبك كثيراً . وهذا القل مني إنما هو بالطبع ، لا بالتكلف . ولن يقلد الشيء الطبيعي أن يكون غير ما هو . فأما النفس فلا^(٧) حية عاقلة ميرةً فلها الاستطاعة على أن تتخدع وعلى أن لا تتخدع . فإذا شافت أفعال الخداع لها ثم انحرفت عن خداعه وحذرتَه فقد نجت من سوء العاقبة . وإذا قبلت الخداعة والمحال^(٨) فإنما ذلك بهواها^(٩) وشهواتها . وكما أنه يمكنها أن تقبل الخداع ، فكذلك يمكنها أن لا تقبل ذلك : فهي مالكة الاستطاعة إن^(١٠) شامت تحررت^(١١) من الملكة ، وإن شامت دخلتها^(١٢) . — فأنظري يا نفس إلى هذه الوصايا ، وتدبري بها ، لتفوزي بالنجاة إلى دار البقاء ومحل النور والصفاء ، مع العبادة الأخيار والأنبياء^(١٣) الأبرار .

يا نفس ! خذي من الأشياء ما عرفته وعرفه الجميع ؛ ودعي^(١٤) ما أنكرته وأنكره

(١) ب : مشاهد لأشياء وحشة .

(٢) ب : يقظته .

(٣) ب : الأشياء ... في منامه .

(٤) ب : استخشاء (١)

(٥) ب : إذا .

(٦) س ، س : فله .

(٧) ب : إنما تستغربك لتضحكك ... — وما أبتنا في ن ، س ، س .

(٨) ب : فإنها — وما أبتنا في س ، س ، ن .

(٩) س ، س : وتحقت الحال .

(١٠) ن : وشهواتها .

(١١) س ، س : إذا .

(١٢) ب : تحفرت .

(١٣) ب : سلكتها .

(١٤) ب : والأئمة . وما أبتنا في س ، س .

(١٥) س ، س : ودعي من الأشياء .

الجميع . وقد عرفت أنت والجماعة أن النار حارة محرقة مضيئة ، وأن الماء بارد رطب سائل يزوي من العطش ، وقد عرفت أن كل الشيء أكثر من جزئه ، وأن المستوى غير للموج^(١) . وقد عرفت أن الطوبى هو الحظ^(٢) الشريف السنى^(٣) ، وأن الويل هو الحظ^(٤) الخسيس اللدنى . وقد علمت^(٥) أن للرغوب فيه حبيب^(٦) الراغب ، وأن للزهود فيه بغيض الزاهد : فإن كان فراق الحبيب شراً ومصيبة وفراق البغيض خيراً ونعمة ، وإن كانت الدنيا مفارقة بالحقيقة وبغير شك — فقد وجب الويل لمحبيها^(٧) والطوبى لمبغضها .

يا نفس ! انفصلى من^(٨) الطبيعة بوهك ، ثم انظرى : هل تجددين شيئاً غير ذاتك وكونها^(٩) ؟ فإذا نعت ذاتك قولى : هي^(١٠) الجوهر الصورى المصور^(١١) المحرك المتحرك الحى . الماثل المميز للتمجس^(١٢) إلى معاني إرادته ومطلوباته ، ذو^(١٣) الأخلاق الشريفة الخيرة التى هي العدل والحكمة والجود والرحمة^(١٤) . فإذا نعت^(١٥) ذاتك بهذه المعاني ، وكانت لك ذاتية طبيعية — فقد لزمك الإقرار بأنك أنت الشيء^(١٦) الحى اللطيف المدبر . فإن سموت إلى نعت كدرك^(١٧) هل تجددين له نعتاً ذاتياً أو صفة دون أن تستميرى له النعوت والصفات ،

(١) س ، س : وأن الاستواء غير التصويح .

(٢) ب : الحظ (بالماء المحبة والطاء الهمزة) .

(٣) س ، س : السرى .

(٤) س ، س : عرفت .

(٥) كفا فى س ، س ، ن . — وفى ب : الحبيب ... البغيض .

(٦) ب : لمحبيها والطوبى لمن يبغضها .

(٧) ب : عن .

(٨) ن ، س ، س : وذكرها .

(٩) ب : هو .

(١٠) كفا فى س ، س ، ل . — وفى ب : للتصور .

(١١) كذا بالعين الهمزة فى س ، س ، ن ، ل . — وفى ب : للتمجس (بالعين المحبة) —

ولا معنى له .

(١٢) س ، س : ذوى .

(١٣) ب : والرحم (١)

(١٤) س ، س : وتنت ذاتك .

(١٥) ن : شيء حى لطيف مدبر .

(١٦) كفا فى س ، س ، ن ، ل . وفى ب : غيرك . وفى ن : ذاتك .

فتنتعيه بالمعاني التي هي غيظه . أفليس ^(١) قد لزمك الإقرار بأن شيئاً لانت له ذاتياً ولا صفة هو شيء ميت موضوع للاستعمال ^(٢) بطبيعته ١٩ — وما ينبغي أن نقمى أن النفس إنما تعمل في الطبيعة معاني ما تفعله الملة الأولى فيها ^(٣) . فحق تمتلئ ، يا نفس ، هذا المعنى الموجود في الحسن وجدته هو الترتيب السلطاني بعينه .

يا نفس ! تأمل هذا اللؤلؤ ! فلماذا أن تضحكي منه ^(٤) تعجباً ، أو تستعير منه خوفاً : فلو ^(٥) أن طائر من نوع واحد ^(٦) ربطا جميعاً في رباط واحد وتربكا فيه لعظم عذابهما وبعدت الراحة منهما . وإن فرقة ^(٧) كل واحد منهما وراحته انفصالة من الآخر . فإذا كان طائران من نوع واحد وشكل واحد ربطا جميعاً ^(٨) فأعقبتهم الرابطة أنواع العذاب ، فكيف إذا ربطت أشياء مخالفة بعضها ^(٩) في الشكل والمعنى كحل ^(١٠) ربط مع ذئب ، أو نور ربط مع سبع ، أو حتى ربط مع ميت ١٩ أم هل يكون أشقى من عالم ربط مع جاهل ١٩ — يا نفس ! إن ^(١١) كانت راحة الحل ^(١٢) أن ينحل من مرابطة الذئب ، وراحة الثور أن ينحل من مرابطة السبع ، وراحة الحية أن ينحل من مرابطة اللب ، وراحة العالم أن ينحل من مرابطة الجاهل — فإن كنت يا نفس ، تقرين بحقيقة هذا المعنى ^(١٣) قد

(١) س ، س : فأليس .

(٢) أى لا يقوم إلا بغيره ، وحاله حال الأداة ، وليس جوهراً وذاتاً .

(٣) كذا في ن — وفي سائر النسخ وب : فيه .

(٤) منه تعجباً : ناقصة في س ، س .

(٥) فلو : ناقصة في س ، س . — وفي ن : وهو أن ...

(٦) من نوع ... جميعاً : ناقصة في س ، س .

(٧) ن : واحد ثم خلياً فظم ... — س : ثم خليان .

(٨) ب : فرح .

(٩) ب : عن .

(١٠) جميعاً : ناقصة في س ، س ، ن .

(١١) س ، س ، ن : فأعقبتهم المرابطة (ن : الرباط) على تشاكلهما ألوان العذاب .

(١٢) بعضها : ناقصة في ب .

(١٣) بالجميع في ب — وهو تحريف .

(١٤) ب : إنه .

(١٥) ب : منه المعاني فقد ...

انجلت^(١) التشاؤ عن بصرك ؛ وإن كنت مفكرةً قلبك فاستعملى الأدوية للزيلة القسى
عن الأبصار ، والأخلاق^(٢) المخرجة من الظلام إلى الأنوار .

يا نفس ! تأملى جوهرك واعتبريه^(٣) ، واعلمى أن جوهر النفس جوهر عالٍ شريف^(٤)
— وذلك^(٥) بمناسبتها جميع السوالم وحلولها^(٦) بكل محل ، وأنها تُنسب في بعض الأحيان^(٧)

إلى عالم الطبيعة فتكون إنسانية مشاهدة للمحسوسات^(٨) ، مشافهة للمآكل والمشارب وجميع
معانى الطبيعة ، وتارة تُنسب إلى عالمها الأخص^(٩) بها نفساً حاسةً محسنة^(١٠) مستعملةً محرّكةً

متجهجة^(١١) ذات استباحت وتأمل واختيار^(١٢) وإرادة . فهذه المعانى هى معانى النفس ،
وهى الحياة الثابتة في جميع ما احتوت عليه ملكوت النفس . وتارة تُنسب إلى عالم العقل

فتكون منزعة الصور عن الميولى ، مدركة البسائط الأولى ، مميزةً متصورة^(١٣) عاقلة لجميع
المعانى القادرة^(١٤) البسيطة . وتارة تُنسب إلى العالم الإلهى فتكون بالغة^(١٥) الخبير والوجود آمرة

بهما^(١٦) ، خالية^(١٧) من الشر والجزور ناهية عنهما^(١٨) ، حكيمة الأفعال متقنة^(١٩) الأعمال .
ومن أوضح الدلائل على أن النفس تناسب العلة الأولى ما هو موجود في خلقها من أنها

(١) س ، س : تجلت .

(٢) س ، س : والأخلاق المخرجة من الظلم إلى الأنوار .

(٣) ب : واعتبرى .

(٤) س ، س : على الصفوف والشأن . — ن : والشأن جداً وذلك ...

(٥) وذلك : نافضة في ب — وللنفس : وهذا الصفوف والبالو بسبب مناسبتها الخ .

(٦) ب : وحلها .

(٧) ب : الأحيان .

(٨) ب : المحسوسات ... للمآكل .

(٩) ن : الحاس فتكون ...

(١٠) عمة : نافضة في س ، س ، ن .

(١١) نافضة في ب .

(١٢) بإياء المثناة في ب .

(١٣) متصورة : نافضة في ب .

(١٤) وردت هكذا صحيحة (بإلقاء ألف ألفاء قالال) في س ، س دون غيرها .

(١٥) س ، س : نية .

(١٦) ب : آمرة به . ل : أمارة . ن : مرة . — وما أثبتنا في س ، س .

(١٧) س ، س : حلية (وتقرأ بتشديد الياء) .

(١٨) ب : عنه .

(١٩) ن ، س ، س : متقنة .

نسمو إلى الإحاطة بجميع الأشياء التي يحتوى عليها لللكوت العظمى^(١)، وأنها لن تُلقى^(٢) مستقرة راضية تامة الرضا دون أن تبلغ العالم العقلي بجميع ما فيه، فحينئذ تُلقى النفس غير طالبة شيئاً قازة^(٣) مستقرة تامة الرضا. ومن استعمل الإفرار في ذاته توجد له حقيقة ذلك. يا نفس! ما يكون أشقى منك وأعظم^(٤) حسرة وقد أصبحت في محل^(٥) الأعاجم وحيدة فريدة: تبين إليهم الشكوى بلفظك فلا يفهمونه، ويبشون إليك من لفظهم ما لا تفهمينه^(٦). ومتى قارن الشيء خلافه فهو مهجور^(٧) موهون مشغول^(٨) عن ذاته بذات غيره.

يا نفس! ما أعظم حسراتك إذ^(٩) تنطقين فلا تجدين سامعاً، وتبين الشكوى فلا تجدين راحماً. فيأبى^(١٠) شمرى! ماذا عزاء من أصبح غريباً عن وطنه، نائياً^(١١) عن مسكنه، بعيداً عن أصله ونبتته^(١٢)، قد أوبقه^(١٣) هواه وشارف^(١٤) استبارز له وخطه، محولاً على مركب التورور^(١٥) والشهوة، مقترناً بذكر اللهو والتلذذ، ساهياً في

(١) ب : الطياء (١) ؛ ل : الأعظم .

(٢) ب : تلقى . س ، س : تكلف .

(٣) س ، س : تارة .

(٤) س ، س : هل .

(٥) ب : ولا أعظم — وما أبتنا في س ، س ، ل .

(٦) س ، س : محلة . ن : الأنجم .

(٧) ب : بلفظهم فلا تفهمينه .

(٨) س ، س : مجهول .

(٩) س ، س : مشتغل .

(١٠) س ، س : فيا — واجتلاء من هنا استفاد ب من س .

(١١) س ، س : أن .

(١٢) ل : قلت شمرى ثم ليت شمرى .

(١٣) ن ، ل : نائياً .

(١٤) ل : يتبعه وأصله .

(١٥) ب : أوبقه .

(١٦) ب : فسارف (١)

(١٧) ل : القدر . س ، ب : التورر .

طربه^(١) ، موقوفاً على عطبه . فليعلم الراكب في لجة^(٢) البحر في الراكب للزخرفة للزخيرة^(٣)
عند تحملها ونوبها أنه إنما صاحب من خذله ، واستسلم إلى من غرته وخدعه . فيلها من
حصرة ما أعظمها للفرور^(٤) بحبيب خائن وقرين خاذل !

يا نفس ! من^(٥) غرس طيباً أكل طيباً ، ومن غرس خبيثاً أكل خبيثاً . وإن^(٦)
ثمرة العمل الصالح كأصلها ، وثمره^(٧) العمل الرديء كأصلها . وقليل من العلم مع العمل به
أنفع^(٨) من كثير من العلم مع قلة العمل به .

فرحم^(٩) الله من علم وعمل وقرأ وفهم وفهم ، ووصل وأوصل ، وكان وسيطاً
بالحق ، ناطقاً بالصدق ، مقترناً بالتوفيق^(١٠) .

تم كتاب معاذلة النفس ، والمجد لوابح العقل والصور ، والصلاة على أنبيائه وأوليائه ؛
وخصص بالصلاة محمداً وآله الطاهرين — في العشر الأول من ذي القعدة الشريفة في تاريخ
سنة أربع وستين وألف ، بمدينة التسلمطينية الحميمة ، عمرها الله ، تعالى عن الأهمام [١٠٠]

(١) ب : طربه — وما أثبتنا في س ، س ، وسائر النسخ والسجع يتضاهي فلماذا أصلحه ب
(برذهيفر) مكنا !

(٢) س ، س : على . لجة : ناقصة في ل .

(٣) س ، س ، ب : للرخية . ل : للزخيرة (١)

(٤) ضبطها ب فتح اللام ، ولا تدرى لماذا ، إذ اللام تعود على : حصرة — للفرور . وفي ن ،
ك : للفرور ؟ وفي ل : بالفرور .

(٥) ل : إله من .

(٦) ل : فإن

(٧) عند هذه الكلمة ينتهي عطلوط ن ، إذ سقطت الورقة الأخيرة منه .

(٨) ل : خير من كثير العلم .

(٩) ما بين الرقین نال في ل .

(١٠) هذه خاتمة عطلوط ليدن (ل) . أما عطلوط باريس رقم ٤٩ عربى (س) فينتهى هكذا :

« تم رسالة همس الحكيم بيون السيد المسيح ، ربنا له المجد دائماً وعلينا رحمة آمين ا »

وعطلوط أكسفورد (٥) ينتهى هكذا : « كلت أربعة عشر رسالة لأرسططليس ، والمجد لوابح
العقل (في النس) والرفقة والائمة دائماً آمين آمين ا » .

وعطلوط باريس رقم ٤٨١١ (س) ينتهى هكذا : « تم وكل رسالة همس الحكيم بخير ، والسبح
له دائماً أبداً » .

كتاب الروايع

لأفلامون

شرح أحمد بن الحسين بن جبار بختار

لثابت بن قرة

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الروايع لأفلاطون

شرح أحمد بن الحسين بن مختار لثابت < بن قرة > ^(١)

الرابع الأول والثاني

قال ثابت بن قرة :

قلت لأبي العباس أحمد بن الحسين بن جهم بمختار عند اقتضاء كتاب « أنطوليكا » ^(٢) .
إنك يا مجاز وعذك تخلق ا

قال أحمد : فيماذا تعنى يا ثابت ؟

قال ثابت : فيما تضمنت كشف غوامضه وتفسيره وتحقيق معناه من كتب
الشيخ أفلاطون .

قال أحمد : إني ^(٣) لأعجب من حرصك على ذلك كأنك لم تقف على عواقب الأمور
فما يصير إليه أمر الدهور !

قال ثابت : أشهد الواحد الحق ما حرصى حرص من يجب أن يلام عليه ، لأنى
لست أريد منه عاجل النفع ولا تزر الطمع ، بل ما يفتح لى باباً إلى الحق ويرشدنى إلى
سبيل الرشاد . إذ قد وقعت من إشارتك أنه يحوى الكلام فى هذا النوع معنى ^(٤)
فلسفية حقيقية .

قال أحمد : إن كان ذلك كذلك ، فبالواجب حرصك أن يشتد . إلا أنه لو كاف
سؤالك عن عين الحق وما لا يخلط به سواء — لكان أولى .

(١) قطعت عند تجليد الكتاب .

(٢) كذا ! فهل المنسود : أنطوليكا ؟

(٣) ص : لأنى . (٤) ص : معاني .

قال ثابت : قد علمت أيها الفيلسوف كون هذا العالم وأهله ، وأنه لا يحتل الحق بكليته . فأنأأريد أن أسمع من الكلام ما يؤدي بعضه إلى الحق ، وأرضى ببعضه بالطبع ، إذ كنت لتقصاني أعجز عن دفع قوى الطبيعة بأسرها .

قال أحمد : إنه ليسرني أن أجد في هذا العالم من يتكلم بمثل هذا الكلام أو يهتدى إلى هذا النوع من السياسة . إذ كان العلم مرفوعاً والرأى معلوماً ، والعالم وأهله قد عادوا الحق وأهله ومعرفته حتى صاروا فيه معلومين ومما يضاذه من الجهل والعى مخصوصين .

قال ثابت : بملك أيها الفيلسوف اهتديتُ ، ومن رأيك أقبست ، فحسنى لك إذ كنت بك فيه القديت ، وقبيحى لى إذ كنت عن سيرتك تعديت . وأما العالم وأهله فكما وصفت ، إلا أنك مصباحه المبين وشمسه للنير . وخلق لهذا الزمن أن يفتخر على سائر الأزمان بك ، إذ برزت سبقاً على من مضى ، واستحال فى الوهم كون من بك يتساوى . قال أحمد : دعنى من الملقى ، فإنما بقيت عالم ولم أخالف فيه من بسيرة الحق^(١) عارف ، إلا أنى مضطر إليه كتشبت الطبيعة بى ، وأنا مبتهل إلى الله^(٢) الحق أن يبينى على نيتى ووفقى لمرادى العقل ، لا المراد الطبيعى .

قال ثابت : لست الذى احتاج أن أقف على السبب الذى منه اعتذرت ، وما تكره من نفسك فهو عند غيرك من الفلاسفة سيرة الحق ؛ إلا أنك لما حوت الفضائل وأخذت بأزمنة الرشاد تستعظم السير من الخلل يكون منك .

قال أحمد : أليس يمسر على باله ، فكيف أستحق لشيء^(٣) من اللع ؟

قال ثابت : ذلك كما قلت . وكيف لا يكون كذلك وعلك ما لا يتناهى ، وعلك محدود بمحدود فى زمن محدود !

قال أحمد : إن فىا تطالب كشفه من العلم واسطة بين ما لا يتناهى وبين ما يتناهى .

(١) ص : من يسير بسيرة ...

(٢) ص : لله .

(٣) ص : بى .

قال ثابت : أسألك أن تكشف لى عن هذا القول .

قال أحمد : لما كان فيه الإنباء عما لا ينتهى ، وهو الأصل الذى كان من أجله البسيط
القابل لتكوين الذى يستحق [١٢] اسم للتناهى ، ثم الكلام فى المركب اللطيف والمجتم
— كان كل ذلك ، أعنى علمه ، ممكن فيه الارتقاء إلى العلو الذى هو محل الحق الذى
لا ينتهى والرجوع فيه إلى المركب الذى هو الطبع للتناهى .

قال ثابت : فأننا الجدير^(١) بمطالبتك بذلك وإبرامك فيه حتى أصل إلى مرادى منه . .
قال أحمد : لو لم يكن فى إخراجي ذلك إلا ما يمتاز به المهرة من أهل هذا العلم من
الخُذاع المستأكلين^(٢) بهذه الصناعة ، لكان ذلك جليلاً^(٣) من الحظ .

قال ثابت : إن كان ذلك يخرج فيما تخرجه من هذه الكتب ، كان^(٤) لك اللذة العظمى
واليد العليا على هذا العالم وأهله .

قال أحمد : إنى عازم على الإخراج فى حقوى بعض كلامى فى هذه الكتب لأشياء^(٥)
تتمحن بها المخرقين بهذه الصناعة .

قال ثابت : إن فعلت ذلك فما أولادك^(٦) !

قال أحمد : إن الخُذاع والخُرقة مجانِسَا الطبيعة لا يزالان^(٧) معها فيها . وقد كان
الشيخ أفلاطون وضع فى كتابه المسمى « ديالتون^(٨) » فى المقالة السابعة أشياء من هذا
نوع . ويقول فى بعض فصوله فى هذه المقالة أن ليس شئ من الخُذاع بأغذ عند الموام
من ادعاء هذه الصناعة وأطامعهم فيها ، إذ كان فى نيلها إدراك جميع لذات هذا العالم

(١) م : بالجدير .

(٢) م : للمأكلين .

(٣) م : جليل .

(٤) م : أن .

(٥) م : أشياء .

(٦) أى : بالنساء والجنيد .

(٧) م : يزالا .

(٨) = δαλτων ← δαλτων = عاورة — والإشارة هنا لا تقل على كتاب معين . فأننا

يقصد إذن بهذه الإشارة ، وأى كتاب أو عاورة يريد ؟

والمطالبات فيه ، فيبلغ من حرص الأنفس عليها^(١) ما يشغل قوى الآراء العميقة عن التثبت والتفتيش عن صحة الشيء وباطله ، فكيف انطلق من العلم والصغر من الرأي !

وقد كان للشيخ أفلاطون تلميذ يسمى أومانيطس قد ولع بطلب هذه الصناعة وتشاغل بها عن جميع العلوم ؛ فكان أفلاطون يظهده ويدفعه عن مراده وما هو عليه . فكان لا تزيد العظة إلا حرصاً والدفع إلا ولوعاً . وكان مما يدعى أنه يصحح عنده هذا العلم والصناعة أنه قال : إنما رأيت الأشياء من الطبايع الأربع ، ووجدت الحشائش والنبات منها ، ووجدت البذر القليل ينزر في الأرض فيستحيل من الأرض إليه ما كان ملأها له ، حتى يصير من الشيء القليل الكثير . ووجدت الذهب والفضة وقد جانسا النبات في الطبيعة ، وجب أن تكون زيادتهما ونماؤهما إذا دُبرَّا كالنبات .

قال أفلاطون حينئذ : إنك قد ركبت يا أومانيطس بيداء مُضلة^(٢) وأنت أعمى عن مطلبك فليس يزيدك جولان الطلب إلا بعداً عن المراد . ولولا أني قد رأيت من حرصك على هذا العمل ما لا أشك معه أنك إنما تريد به الاستمكان من الطبيعة لكتبت أرشدك إليه ، فيكون ثيلك في أقرب مدّة . إلا أنك لما عدلت عن علم المخلص وسيرة الحق لم لم يسعني أن أعاونك على ضلالك . غير أن مشاكلة جوهرية الإنس توقفت لك بسطني عليك ، فأنا أبين لك فساد ما أنت عليه وإن لم أرشدك إلى صوابه .

أما ما ذكرت أن الحشائش والنبات من جنس الطبيعة ، وأن الذهب والفضة وسائر الجواهر أيضاً كذلك ، وأنه واجب أن يزدادا إذا دُبرَّا كزيادة النبات — فيوجب قولك بهذا أن تكون زيادة الذهب ونماؤه في معدنه وجوهره الذي هو الأرض . وكأنك لو ألقيت بذر النبات في النار أو في موضع غير مشاكل له لم يزد فيه ولم [يستحيل^(٣)] ، بل تفرّق ويطل — كذلك الجواهر إذا ألقيتها في معدنها لم يكن بالمستحيل أن تستحيل إلى^(٤) جوهرها . وإذا كانت من خلاف الموضع الذي يشاكلها بطل أن تنمو أو تزيد .

(١) في المثلث كأنه تصحيح : عليه .

(٢) من : مظلة .

(٣) من : يستحيل .

(٤) غير واضحة تماماً في المخطوط .

كما بطل ذلك في النبات . — قد بان لك — إن استيقظت من سِنَةِ الضلال — أن قولك هذا قاسد واستدلالك هذا باطل .

فلم تَرَدِّعه وصية الشيخ وما بين له ، ودَارَ بينهما كلام كثير ، أدى ذلك إلى مفارقه للشيخ وخرج إلى بلاد البابليين ، ونزل على مصبِ القرات يطلب وجودَ هذه الصنعة . وزاد في حرصه عليه منعُ الشيخ له عنه ، وأراد أن يكون انصرافه إلى بلاد اليونانيين . وقد أدرك ذلك لينى عن نفسه ما نسب إليه من الاشتغال بالباطل والانهماك في المحال . فلم تزده الأيام إلا حيرةً ، ولا التفتيش إلا عَمًى . فلما يئس واقطع رجاءه انصرف إلى بلاد اليونانيين خائباً خاسراً وقد نفذت أيامه وقاته الحظ الجليل من ملازمة أستاذه .

فلقبه أفلاطون فقال له كالمهازى به : هل أصبت مطلوبك يا أومانيطس ؟ فقال : أصبت أن مطلوبى من مطلبه غير موجود .

أقال أفلاطون : قد أصبْتَ للموجود .

قال ثابت : أيها الفيلسوف ! قد فتَّ هذا الكلام في عضدى ونَقَص من غرامى ، وأوهى مِن رَأْيى ، إذ كنت أقدر قديماً تقدير أومانيطس وأعلن^(١) أنه الصواب . فأنانا في هذا الوقت متحير ، تدبَّل عندى — بطلان هذا الرأى — وجود علم هذه الصنعة .

قال أحمد : إنه لا ينبغي أن يصحَّ عندك وجودها حقيقة حتى يبطل عندك رأيك الأول بطلاناً لا تشك فيه .

قال ثابت : فأسألك بمن خصصك بالفضائل إلا ما عجلت كشف عُم هذه الحيرة عنى ، وألبستنى مرور الإيضاح وفرحة المطلوب وللوجود .

قال أحمد : بما ينبغي أن تعلم يا ثابت : أن الاختيار والطبع متضادان ، وأن فعل الطبيعة مستحيل كونه فعل الاختيار لتنافر الأصلين ، أعنى الاختيار والطبع ، فيكون الذهب في هذا العالم بالاختيار ككون الطبع له مستحيل ، إلا أننا نخالف ذلك فنديره تديراً يبعد الطبع وإن كان بعيداً قليلاً . فإذا فعلنا ذلك دبرناه كتدبير الاختيار في الأصل ، ثم رد البسيط بالتركيب إلى ما يراد من الجوهر .

قال ثابت : إن رأيت أن تريدني بياناً ، فلت .

قال أحد : وإنما وضع الحكم في كتبه هذه التحليلات والتكليات والتفريقات احتيالاً منه للشيء أن يغويه عن تركيبة الطبع عليه فيردّه بسيطاً كما كان في البدء فينفذ فيه حينئذ تدبير الاختيار كما نفذ في البدء .

قال ثابت : وكيف ينفذ تدبير الاختيار في البسيط ولا ينفذ في الطبع ؟

قال أحد : لما أخبرتك من تنافرها .

قال ثابت : ولم لا يتنافر البسيط أيضاً ؟

قال أحد : لأنه أقرب مشاكلةً منه .

قال ثابت : وكيف يتبين لنا أن نردّ الشيء بسيطاً في هذا العالم للطبع للركب ؟

قال أحد : قد قلت في الفصل من كلامي للتقدم أنه يباعد عن الطبيعة وإن كان البعد قليلاً . فإنما أردت بهذا القول أنه لا يمكن أن يردّ بسيطاً كما كان الأصل ، إلا أنه يحتمل فيه بلطف التدبير وعلى أدق ما يمكن [١٣] من الحيلة في هذا العالم أن يقام الشيء الواحد في الذات خلواً من الشوائب ، أعني من أضداده ، فيكون إذاً أقرب إلى البسيط من الطبع للركب — عمل الاختيار فيه ، أقول إنه لا يمكن لأحد في هذا العالم أن يقم الشيء الواحد في الذات (١) فهو البسيط حتى يكون الذي يخالطه من الشوائب القليل الكمية الضعيف الأثر ، فيكون أفساماً — ينجح فيه الطالب لهذه الصناعة .

قال ثابت : قد فهمت هذا القول وقبلته قبول اضطرار . فخذ أيها الحكم في تمام كلامك .

قال أحد : إن أول ما أتكلم به للمشورة على طالبي الحكمة الخالقين لسيرة البهائم أن لا يقبلوا من أحد يدعى علم هذه الصناعة إلا من يرشد إلى ما أرشدت .

قال ثابت : فقل لمن أشرت عليهم مثلاً يقتدون (٢) به .

قال أحد : هو قولي هذا الذي قلت إنه لا يمكن كون هذا الشيء إلا برده إلى البسيط .

(١) يأنس في المخطوط بمقدار ٦ سم .

(٢) من يتخذوا (ويصح أيضاً على تأويل وقوعها في جواب الأمر بقتل : مثل) .

قال ثابت : قد صمّيت هذه الصناعة وأوعرت الطريق إليها ، هذا مع خصاصة نتيجتها .

قال أحد : وكيف ذلك يا ثابت ؟

قال ثابت : لأنه لا يتبها أن يرد الشيء بسيطاً ، إذ الطالب فيه الشيء الواحد ، إلا بعد مشقة النفس وكذّ الطلب . فإذا ركب أيضاً كان الشيء القليل الذي يقل مقداره .

قال أحد : بل يضحّ في هذه الدرجة استدلال أومانيطس . فإنه إذا قلّ قد مثّلث فإنه يمكن بعد ذلك أن يستحيل إليه من الأركان الأربعة ما جانه في الهيئة والشكل ، كما قد قلتُ مراراً إنه من الواجب أن يتصل الشكل بالشكل . وإنما أخطأ أومانيطس لما أراد أن يزيد في الشيء وهو مركب بالاستحالة إليه ^(١) مركباً منه ، فهذا يستحيل بفعل الاختيار . فأما البسيط فقابل شكله كما قلتمت ، ثم يدبر كتدبير البدء .

قال ثابت : فأتري أن يكون الشيء للدبر ؟

قال أحد : إذا كان أي شيء كان ، رددته بسيطاً ، فليكن ما كان ، لأن أكثر اختلاف الأشياء إنما هو من أجل التركيب . وقول أفلاطون في صدر هذا الرابع الثاني الذي أنا مخْرِجه يشهد بصحة ما قلت . وإنما طول كلامه لينبئ عن طبائع الأشياء وأنها أسهل تدبيراً .

قال ثابت : وما قال أفلاطون ؟

قال أحد : قال أفلاطون : إذا كانت الأشياء من جنس واحد أصلها ، فإن رُدّت ففي واحد .

قال أحد : يريد الفيلسوف بهذا القول أن الأشياء الموجودة كلها من أصل واحد ، وإنما تمايزها من أجل تفاوت أجزائها ، وأن كل شيء فيه من اختلاط الطبائع ما ليس في غيره ، وأن تمايزها من أجل ذلك . فقول : إنه إذا حُلّ التركيب وفُرق فإنه يرجع الشيء كما كان في الأصل ، وهو الشيء الذي هو أصل الأشياء وجنس الأجناس .
قال أفلاطون : وللمعرفة بالأجسام وكميَّياتها وبدنها مما يسهل العمل .

(١) من : إليه مركب ١ ولعل صوابه : إلى .

قال أحمد : يقول : إذا عرف الجسم وكيفيته وبدؤه الأصلي فإنه يعين العامل على مراده ، لأنه يكون بمعرفته أخرى على تدييره وأعرف بالاحتتيال فيه .

قال أفلاطون : الأجسام الصلبة صورة جاسية ، واللطيفة ضعيفة إلا أنها غزيرة .

قال أحمد : يخبرك الفيلسوف أن الأجسام [٣ ب] الصلبة ، يعنى كالذهب وسائر الأجسام التي تقاوم النار وغيره من الأركان ، لا تبلغ من غزارتها ونفاذها ما يبلغ اللطيف ، أعنى الأعضاء وما شاكلها . ويقول إن اللطيف ضعيف يحتاج إلى التدبير اللطيف ، لأنه لا يثبت ثبات الأجساد الصلبة ، إلا أن اللطيفة غزيرة سرية النفاذ .

قال أفلاطون : وتحتاج أن تعلم ذلك كذلك ، وليس إلا أن اللطيف طالب لموضعه .

قال أحمد : أحسن الفيلسوف في قوله هذا ، فإنه يقول : تحتاج أن تعلم لِمَ اللطيف أضعف وأغزر ، والكثيف أجسى وأقوى ؛ ثم تحكم أنه لطلب للوضع . وإنما يريد أن مادبر من هذا العمل فإن المراد فيه أن يرد كما كان بدءاً . فاللطيف أقرب إلى جنس البدء . فإذا كان كذلك فإن طالب الحل البدء الذي هو الملو . فالتدبير يجب أن يكون أوفق ، والعامل يحتاج أن يكون أرقق ليضبط العمل لئلا يصل إلى الموضع الذي يطلبه فيفوت . فأما الجاسي فكثيف طالب للسفل والعامل مستتر عن ضبطه . فـ « القوة » في كلام الفيلسوف في هذا الموضع : « الثبات » و « الضعف » « التراق » .

قال أفلاطون : وبعد أنواع من التدبير يكون الجاسي القوى كالنزير الضعيف .

قال أحمد : صدق الفيلسوف في قوله هذا ، لأنه لا يتهيأ أن ينفذ تدييره في الشيء إلا بعد حله وتلتيته . فالعضو مخصوص باللين وذلك معدوم في الجسد إلا بعد المعالجة . وأرى قوله هذا يوجب أن يستعمل العضو قد كفى بعض العمل ، لأنه إذا كان تدبير الجسد أول درجته كونه كالعضو ، إلا أن أرسطاطاليس يذكر أن تدبير الجسد من أول العمل إلى آخره أهون وهو أصبر من غيره . فيرى أرسطاطاليس أن الشيء لا يخلو أمره من الشوائب كما قدمنا . فإذا كان كذلك فيكون أبداً معه ، أعنى الجسد ، من القوة التركيبية والتركيب

الأصلي ما ليس مع العضو ، فتكون هذه القوة والتركيب مقويًا^(١) الجسد في كل حالته إلى أن يبلغ . وأراه يصدق في ذلك ، ويدعى أن الشيخ أفلاطون موافق له وأنه أخذه عنه .

قال أفلاطون : وقبل ذلك فأحوجُ ما كنت إليه معرفة كيفية التركيب .

قال أحد : يقول إن الحاجة إلى معرفة التركيب وكيفيته شديدة . فذهب الفيلسوف في ذلك أنه إذا عرف التركيب وكيف يركب ، فإنه يهتدى إلى حله وتغاض التدبير .

قال أفلاطون : وبعد البسيط فهو المثلث ، إلى إن قال : فدع قول المخالفين في ادعائهم للدور .

قال أحد : إن أفلاطون وجد الأوائل يقولون إن أوائل الأشياء أوائلُ معقولة ، وهو الذى كان من أجله المحسوس البسيط ، وهو الشيء القابل للتركيب ، فبعض الأوائل يقول إن البسيط شكله الدور لتشابه أجزائه ؛ وأفلاطون يخالف^(٢) هؤلاء ويقول : إن الدور يكون ذا^(٣) تخلخل لأن أقطاره لا تتلاصق بكليتها . فإذا كان كذلك فإنه يقع فيه انخلاء ، وذلك معدوم في البسيط . ويقول إن البسيط الجزء الوهمي ، ويحكم أن الجزء^(٤) الوهمي الذى لا يقبل التجزئ هو البسيط . ويقول إنه لا يقبل التجزئ لا لصفه ، بل لأنه واحدى الذات . فمحال أن يتجزأ إلا بدخيل يدخل عليه فيجزئه ، فيفتد [١٤] > تقع^(٥) فيه التجزئة ، فأما أن يكون واحدى الذات فهو الجزء الذى لا تستحيل فيه التجزئة ، وأفلاطون يحيل فيه التجزئة في هذا الشيء ، لا لصفه وقلته ، بل لأنه واحدى الذات . فضعف ذلك وأنصت لما يأتى من قول الفيلسوف في هذه الكتب ، فإنه فيه بيان لهذا على أشد الاستقصاء إن شاء الله .

قال أفلاطون : وكيف يكون الدور بسيطاً وقد دلّ على بطلان ذلك الشكل ؟!

(١) من : معذ .

(٢) من : مخالف .

(٣) من : ذو .

(٤) من : الجزآن .

(٥) موصفاً متأكلاً .

قال أحد : إن أفلاطون وضع في كتاب « ديالغون »^(١) شكلاً مركباً من الدورات . يتبين من ذلك الشكل أنه لا يجتمع من الدورات إلا الجرم للتباعد الأجزاء . وله على إِبْرُخُس^(٢) رد^(٣) في الكتاب في دعواه إن القسيّ الصغار من الدوائر الكبار < تكون > خطوطاً مستقيمة ، ويَبين هناك أن الشيء الدور — وإن تجاوز في القلة حدّ المحسوس إلى العقول — فلا يخلو من التقويس . وقد أخرج بطليموس القلوذي أيضاً في كتابه الذي سماه « المجسطى » رأى إِبْرُخُس في القسيّ الصغار من الدوائر الكبار ووافقه على ذلك . ومن وقف على ما أخرجه أفلاطون من الرد فإنه يصحّ عنده فساد قول مخالفه . — وجدتُ « أسطالينوس » يحتاج لبطليموس : ذكر أنه ذهب في قوله في كتابه إلى ما يخالف إِبْرُخُس ، لا الشيخ ، ويخرج لكلام بطليموس وجهاً إن حل على ذلك التأويل فقد اتفق مع الفيلسوف . ولولا أن أكره الاشتغال به لأخرجته .

قال أفلاطون : والكتاب الموجود بـ « إيليا » يدلّ على ما أمرنا بمعرفته .

قال أحد : الكتاب الموجود بـ « إيليا » يعنى به كتاب إقليدس . وأما أمر معرفته فالتركيب . وهذا الكتاب ، أعنى إقليدس ، يوجد بـ « إيليا » ، نَحله أبلُنَيْسُ النجار فنسب إليه . وتفسير « إقليدس » إنما هو باليونانية : المفتاح . وليس يدرى من الذى ابتدعه . غير أنه أخبرني الذى أتى به أن ذلك من إلهام العلّوين^(٤) لمواليهم : وأما ما يدلّ عليه ذلك من التركيب فبتنأ القول فيه هو أن تمام العلم بالمعلوم ، يعنى أنه لا يوصل إلى علم الشيء إلا بمشاهدة الشيء . والقول الثانى أن النقطة هى التى لا جزء لها ، فإنما يُنبئُ عن ذلك البسيط الذى تقدم القول فيه : ثم يقول في الخط المتشابه وهو الذى يحيط بالجرم الكرى ، فنسبهُ إلى جنس النار التى هو أقرب الأشياء إلى البسيط وأبسطه من العظيمة . ثم تكلم في أول الشكل الثالث فنسبه إلى الهواء لقربه من النار . ثم تكلم في ذوى الأقطار فنسبه إلى

διαλογον = (١)

Hipparque = 'Ιππάρχος (٢)

(٣) س : ردّاً .

(٤) كذا !

الماء الذى هو دون الهواء . ثم تكلم فى المجتم المختلف فنسبه إلى الأرض الذى هو قمر الطبيعة — وقد تكلم اسقوليبيوس فى خطبته فقال إن النفس مبروطة فى الحيوان بالثلاث، يعنى أنه أقرب إلى البسيط من غيره من ذوى الأقطار والمجتم، فيكون إذن أولى بأن يكون محلاً للنفس . فكتابه كله يبنى عن الشيء أنه من أصل واحد ، وإنما يعتبره من أجل التركيب .

قال أفلاطون : والأقطار والزوايا من التركيب . فما قلّ فيه فهو أقرب إلى البسيط . قال أحد : لما كانت الأقطار من التركيب ، كان كل جرم أقل أقطاراً أقرب إلى البسيط . وتوجب هذه القضية أن للثالث أقرب إلى البسيط أيضاً من المحس والمسدس [٤ ب] وذوى الأقطار الكثيرة . فضعف ذلك . قال أفلاطون : فأما للدور بسيط الطبيعة .

قال أحد : يقول إن الجرم المدور هو بسيط الطبيعة ، لأنه أقل الأجرام تفاوتاً وأكثره تشابهاً حتى لقد نسب بعض الأوائل إلى البسيط الذى يقول أفلاطون إنه الشيء المعقول ، لا المحسوس . فتفقد إشارات الفيلسوف وكلامه واعلم أنه إذا قال : للثالث والربع فى الأجرام ، فإنه ليس يعنى به المحسوس فقط ، بل الذى لا يحس لقلته أو لطافته ، لأن الهواء الذى خُص بالشكل الثالث ليس يحس فيه ذلك لطافته ودقة تركيبه . وكذلك فى سائر الأجرام : منه ما ليس يتبين فيه ما قد خُص به من الشكل الذى قد أخبر به الفيلسوف . وإنما يتفهم كلامى هذا من قد تدرب فى قوانين للتطبيق وعرف مذاهب الحكماء وألفاظ الفيلسوفين . فأما من كان خلواً من ذلك ، فإنه لا ينبغي له الاشتغال بالنظر فيه ، فإنه لا ينتج له إلا الضجر به لثبته عن معرفته .

قال أفلاطون : واجمل هذه الأشكال مثلاً ، فردّ كل شيء إلى الذى يستحيل إليه حتى يرد الشيء بسيطاً بالراقى .

قال أحد : ما أحسن ما قاله الفيلسوف وأبين صواب قوله ! لأنه يأمرك أن تجعل هذه الأشكال ، يعنى به أشكال إقليدس ، مثلاً ، فتعطر إلى ما يرد للثالث إذا أنت رددته إلى الطبيعة ، لأنه إذا كان كذلك فانت تردّه إلى ما تزد فيه الأقطار . وإذا رددته إلى

البيسط حصت من أقطاره حتى يتشابه . فيريد الفيلسوف أن تدبر الشيء حتى يرد الكيف إلى ما هو ألطف منه فلا يزال يزداد تدبيراً حتى يرتفع من حد الكيف للطبوع إلى البسيط . وإنما قوله : « المراق » فإنه يعلم أنه لا يمكن في الشيء أن يرد بسيطاً في تدبير واحد ، بل يدبر أبداً حتى يستحيل إلى ما هو ألطف منه . فشبّه الفيلسوف هذا التدبير بالمراق . .
قال أفلاطون : وأنت مستغنى بالنظر في كتابي عن المتعاص .

قال أحد : ما أكثر شفقة الفيلسوف على طالب الحكمة ! لأنه يقول في هذا الفصل إنك تستغنى بالنظر في كتابه — يعني به الثالث والرابع الذي تدبر فيه التحليلات والتفريقات — عن الاستدلال بما يتعاص عليك ، يعني به : ما قد أخبر أنه يمكن أن يستدل من أشكال إقليدس .

قال أفلاطون : وإنما يخبر بالمتعاص لا الإدراك الشيء ، بل لإخراج لطيف من العلم يكون به مسلط إلى الحق — إلى أن قال : أو الشواهد .

قال أحد : يقول إنه ليس يخرج هذه الآراء العقلية لإدراك هذه الصنعة ، بل ليظهر لطيفاً^(١) من العلم يكون هو النبيء عن علل الأشياء ويرشد إلى ما فيه الخروج^(٢) من حد البهيمية . وقوله : « للشواهد » — يقول : إذا بينته ببعض الأشياء العقلية تكون شاهدة بصحة ما ذكره قبل الامتحان .

قال أفلاطون : ونرجع في هذا الوقت إلى ما هو أولى^١ يحنس هذا الكتاب المقصود فيه — إلى أن قال : واقصد في أول العمل إلى الجاسي لأن تدبيرك كذلك .

قال أحد : لما تجاوز إلى الاستدلال بالأشياء العقلية والوهية كان ذلك مرتفعاً عن حد هذه الصنعة . فنقول : إن أرجح في الكلام إلى ما يسبق جنس الصنعة . وقوله : « واقصد في أول العمل إلى الجاسي فإن تدبيرك أيضاً [هـ ١] كذلك » — يعني أن تدبيرك لا يكون له عهد بالعمل فلا يبلغ أن تدبر الشيء المحتاج إلى التدبير اللطيف .

(١) س : يحنس .

(٢) س : الخروج فيه .

قال أفلاطون : وتعلم ما الجلسي ، وقد أنبأتك به .

قال أحد : صدق الفيلسوف في هذا لأنه قال : « قد أنبأتك به » ، وقد أنبأتبل أن
الجلسي من أجل قوة التركيب ، وحكم أيضاً أنه لا تتبين قوة لا ترى منه مدة من
أيام التدبير .

قال أفلاطون : وإن قصدت إلى النقي استغنيت عن بعض التطهير .

قال أحد : إنه يقول إن قصدت إلى الأجسام النقية كنت كفيت بعض الزونة في
غسل الجسد وإخراج وسخه .

قال أفلاطون : واعلم أيضاً النقي من الكدير ، واعلم أنه لا يعرف ذلك من جهة
ما يطفو أو يَسْفُل .

قال أحد : غرضه في هذا القول أن يعرفنا النقي من الشيء الكدير ، ويقول إنه
ليس ذلك من الشيء الذي يتأفل ، ولا من الشيء الذي يطفو أو يرتفع .

قال أفلاطون : وإنما أكثر ذلك من أجل الانضمام والتخلخل .

قال أحد : يقول إنما تسفل أكثر الأشياء من أجل انضمام أجزائها . ثم إن الهواء
لا يداخله ، وكل شيء أكثر فيه الجزء الهوائي فإنه طالب للموالتجانسة الهواء ، وكل جسم منضم
فطالب للسفل لأن الهواء لا يعينه على الارتفاع .

قال أفلاطون : في هذا الباب خليك أن يستعمل . فأما الأعمال الجوانية فلا بد لك من
أن تحمل ما تدبر .

قال أفلاطون : وإن استعملت في العمل البراني فلا تستعمل غير القحف وأنت تجهده .

قال أحد : إن عظم القحف عظم نقي . وهو أيضاً مما يذكر جماعة من الأوائل أنه
أول عظم حدث في الإنسان ، وهو وعاء مسكن الفكر والقل ، وفيه أيضاً لسان^(١) يجب
أن يستمان به خاصة في البراني .

قال أفلاطون : والسماع محل للجزء الإلهي ، إلا أنه سيال .

(١) أساب (١) — وفوقها الصحيح الذي أثبتناه..

قال أحد : لولا أن الدماغ سيال رطب لما ارتبط به النفس مع طلبه للحل .

قال أفلاطون : وهو أشبه الأعضاء تركيباً بما يراد .

قال أحد : إن الأشياء التي تتجاوز مدة من الزمان خليق^(١) أن تتشابه أجزاؤها في التركيب والمهيئة . فالدماغ ، لطول مجاورته النفس العقل واختلاطه ، وجب أن يتشابه به . والنفس العقل بسيط كما ذكرنا .

قال أفلاطون : وليس في الأعضاء أسرع نمواً وانفصالاً منه .

قال أحد : كما أن الشعر في نهاية الفزارة ، والدليل عليه طلبه لمفارقة الحيوان ، كان الدماغ لقبول لطيف الغذاء ثم تأدية ذلك في الأعصاب للتشعبة منه — وجب أن ينسب إلى ما نسبه .

قال أفلاطون : وكما أن الشعر الذي نجتبه للغالب فيه اليبس ، فالدماغ غالب ، والرطوبة ، حتى صار يمنع^(٢) النفس من كثير من أفعالها .

قال أحد : قلت بدءاً إن هذه الأشياء التي يبنى أن تدبر لهذا العمل يجب أن تخرج منها العوارض الفاسدة التي تخرج للشيء عن حد الاعتدال في كل شيء من هذه الأشياء . وكل شيء غلب عليه فهو يستعمل جزءاً من العمل ويصطب جزءاً . ألا ترى أن الدماغ لما غلب فيه الرطوبة ، أيسر تحليلاً وأصعب تنقية وتفريقاً ؟ والشعر لما كان الغالب فيه اليبس سهل تفريقه وتنقيته ، وعسر تحليله . فكل هذه الأسباب العارضة نافعة في نوع [هـ] ضارة في غيره . فأنا ممثل لك في كتابي هذا وفي غيره جنس الشيء وما يكون منه ؛ ثم أنت أعلم وما تختاره مما أنت أقدر على تديره ؛ فقد يسهل على الرجل ما يعسر على غيره . وتد سألني « ثابت » فقال : ما بال الفيلسوف اختار الشعر الأسود وهو أولى باليبس ، من الأحمر الذي < هو > شعر أهل البلدان الشبالية ؟ قلت : إن الشعر الأحمر وإن كان أكثر رطوبة فهو يقصر في غزارته ونضجه عن الشعر الأسود . فرأى الفيلسوف أن انتزاع الرطوبة منه أهون على العامل من تديره تدير الطبيعة في النضج والتبليغ به في

(١) م : من الزمان العقل الخليق أن تتشابه ... — وفيه حشو وتحريف .

(٢) م : يمنع .

النزارة ما تبلغه القوى الطبيعية . وأما قوله : « حتى صار يمنع النفس من كثير من أفعالها » — فقد تقدم القول فيه .

قال أطلالون : وعضو العين كبير اللطف إلا أنه رسم — إلى أن قال : وهو مع ذلك متخوف منه الإللال قبل أن يربط ، إلا أنه مشارك للدماغ في مجانسة النير .

قال أحمد : إنك تعرف بالحس صدق قول الفيلسوف في العين : أما لطافته فلا يدركه للألوان ، والدسومة ظاهرة^(١) فيه أيضاً بمعرفة أصحاب التشريح . والفيلسوف حذر جداً من الأشياء الدهنة لأنها لا تكاد تقاوم النار ، والجنس الدهني كما قاله أرسطاطاليس واسطائيس الطبيعيان^(٢) ، أعنى اليبس والرطوبة أنك إذا أضفته إلى النار كان رطباً ، وإذا أضفته إلى الماء كان يابساً . وقد أخرجت في هذا النوع من التول ما يقع في كتابي « في التركيب والإضافات » . وأحوج ما يكون إليه للتدخل لهذه الصنعة معرفة هذا الجنس من العلم . واعلم أن هذه الطبائع اختلف تركيبها جداً حتى كادت كثرة أن لا يحاط بكليتها وماهيتها ، وصار كل شيء مخصوص بشيء معلوم في غيره مما هو منسوب إلى طبعه . المثال : أن من العقاقير ما يتفق في الطبائع ويتفاوت في كثير من العلم . فنحن مضطرون إذا أن نخبر عن جنس كل شيء وما يخصه ويظهر من أثره إذا كنا غير واثقين بمن يأتي من بعدنا أن يبلغ من^(٣) رأيه أن يستدل من التركيب الأول على مجانسة الأشياء وكيفياتها والعلّة فيها يخصّ ويم . فلماذا وضع الفيلسوف الكتاب الثالث والرابع الذي مثل فيه العمل . ولولا ذلك لكان مستغنياً بما حكاه في الفصل الأول من هذا الكتاب من الاستدلال بكتاب إقليدس وقوله أيضاً إن الأشياء اختلفت من جهة التركيب ، وقوله إنه متخوف منه الإللال قبل أن يربط ، فإن القوى للربوطة بهذا العضو لطيفة جداً ، والعضو للربوطة رخوا والقوة تتحل عنه بسرعة .

وقد وضع الفيلسوف أعمالاً يمنع بها القوى التريزية من مفارقة الشيء حتى يربطه

(١) م : ظاهر .

(٢) م : الصنعة (غير خطأ ؛ ويمكن أن تقرأ : الطبعين — وتعود على اليبس والرطوبة)

(٣) م : أن يبلغ من أن يبلغ من رأيه .

بالتى يريد . فيخشى أن تكون هذه القوة التى فى هذا العضو للطاقة القوة واسترخاء العضو مقارفة قبل أن تستمكن منه . وأما مشاركته للدماغ فى مجانسة النّير ، وهو من الآراء المتفق عليها جلّ الأوائل أن الذى يخلص الشمس من الناس من [١٦] الظاهر : العين ، ومن الباطن : الدماغ .

قال أفلاطون : وأنت من غيره فى العمل أحوج إليه ، لأنه يولد مثله وغير ذلك مما يستحيل عند الأكثر .

قال أحمد : إن هذا الكلام ليس من جنس هذا الكتاب ، وقد تجاوزت أكثر أفاضله إلى ما ينبى أن أخيره به .

قال أفلاطون : فلا تستعمله لأنك واجد ما قد ارتفع ثلاث درجات .

قال أحمد : إن اللحم عسير الطيعة ، والغالب عليه الرطوبة والتركيب المجتمى فلا تستعمله فإنك واجد ما قد ارتفع عنه ثلاث درجات ، لأن اللحم استحاله إلى فوق عصب ، والعصب استحاله إلى فوق شمر . فالتى يقول إنك تجده هو الشمر — ففهمه .

قال أفلاطون : والعصب دون الشمر ، إلا أنه أرطب .

قال أحمد : إنه قد طال كلالى فى أن الأشياء الرطبة أسرع تحليلاً ، إلا أنها أبطأ تنقية ؛ فأنا مستغن عن إعادته .

قال أفلاطون : والأسنان تستحيل من العصب فى الجهتين : فقيه ما قد ارتفع عن الشر ، وفيه ما انخفض .

قال أحمد : يعنى بالجهتين : الفوق والأسفل . وقوله : «إن فيما قد ارتفع عن الشر وفيه ما قد انخفض» — فإن الشر مرتفع عن الأسنان فى اللطافة والنفاذ ، متقاصر عنها فى قوة التركيب . قال أفلاطون : فإن اضطرت إلى استعمالها فاستعمل الثنايا وما جاورها ودع الأضراس .

قال أحمد : لما صارت الأضراس أكثر تخلخلًا صارت الموارض الفاسدة إليها أسرع وفيها أخذ منها فى الثنايا وما جاورها . فخليقي أن تقصد إلى الثنايا لقلة الموارض الفاسدة ثم لما هى مخصوصة به من ملاقة الهواء اللطيف لبعض الأجسام .

قال أفلاطون : والتأيا خاصة لما بصيص يستل من على القوة للربطة .

قال أحد : إن البصيص غير المتأري دليل أن القوة المطلوبة في هذا النوع قد ربطت بالشئ . ومازجه بمأزجة بصرفه . ومن الأشياء ما تكون القوى فيها غير محكمة الوثائق فتتخل عن الشئ بسرعة . وإعلم أن البصيص في جميع الأشياء قوة طالبة لمأزجة الشئ . قد عسر عليها ، أعنى القوة ، فراق ذلك الشئ المتألط لها .

قال أفلاطون : وسائر الأعضاء السفلية قسمة إلى العلوية وتدبر .

قال أحد : لما كان الفيلسوف قد أخبر عن أعضاء الرأس ما قد تقدم ، استغنى عن الكلام في الجسد ، إذ كان لا يخلو ما في الجسد أن يكون له شبه ومشكلة من أعضاء الرأس .

قال أفلاطون : ولابد من الكلام في المنخ ، إذ هو مثلث قابل للجنس البسيط .

قال أحد : ما أحسن هذا القول وأبين صوابه وأحرى أن تشتغل النفس بفهمه ! ولولا أن الكلام في تفسير هذا القول يطول طولاً يمنع عن إخبار المقصود في هذا الوقت ، لكنت أصرف أكثره إلى الإخبار بما يتبين به صحة هذا القول ويكشف عن غامضه ، وإن كنت قد أخرجت ذلك في كثير من كتبى على غاية البيان والبرهان فلا أخلى هذا الفصل من قول مختصر يتبين للناظر فيه معنى لفظ الفيلسوف :

اعلم أن جمل الأوائل اتفقوا أن مسكن النفس العقلية السماع ، وأنه جرم المصباح في ذلك [٦ ب] الموضوع ، فقد نفذ نوره في الجسد ؛ وأن العضو الغالب فيه النفاذ المؤدى إلى سائر الأعضاء القوة هو المنخ ، لأنه مثلث التركيب ، وهو أقرب أعضاء الجسد مشكلة للبسيط .

قال أفلاطون : لولا أنه سريع القبول للفساد ، لكان ينبغي أن يعتمد — إلى أن قال : فاستعمله إن أردت للمحمود وحرر من اللزوم .

قال أحد : إن المنخ كثير الدم ، والنار تدرع فيه جداً ، وهو أيضاً قليل الثبات مع الأجرام . فيقول الفيلسوف إن استعماله له ... مشكلة البسيط محمود ، ولدسمه

وسرعة تفرق أجزائه ضعيف ، فيأمر أن نستعد لما يكفُ غائلة الذموم فيه لننفع بالمحمود منه .

قال أفلاطون : وعضو القلب من الجسد كمضو الدماغ من الرأس .

قال أحد : لما كان هذان العضوان^(١) متشابهين في محل النفس ، وجب أن يتشابها من حيث هما ، لأن مسكن النفس العقلية الدماغ ، ومسكن النفس النضوية القلب .

قال أفلاطون : واجعل سائر الأعضاء الباطنة للآلة ، فإنك محتاج إلى ذلك .

قال أحد : يعنى بالأعضاء الباطنة أعضاء الجوف ، ويأمر أن نجعل ذلك مما يصنى به أو يحلّل أو يقدر سائر الأعضاء المستعملة لهذا النوع من العمل . — المثال : أنك إن أردت أن تحمل عضواً من الأعضاء المتولدة من رطوبة أو برد : أن تجعل الرمد محيلاً عليه ليكون هو الذى ينفي البرد واليبس ويثبت ما يريد .

قال أفلاطون : ومعرفة طبائع هذه الأعضاء سهل — إلى أن قال : فإذا عرفت فاستعملها لمخاطبتك .

قال أحد : يقول إن أعضاء الجوف تسهل معرفة طبائنها ، إذ قد وضعت فيه الأطباء الكتب الكثيرة حتى استدل في العلم بذلك العامة فضلاً عن الفلاسفة . ويقول : إنك إذا عرفت طبائنها أمكنك عند ذلك أن تكف بها أضدادها أين كانت .

قال أفلاطون : والعروق أيضاً مجانسة للعصب — إلى أن قال : والشرىانات أنجمها .

قال أحد : يقول إن العروق هى أعصاب وإن خالفت صيقتها صيغة العصب . والشرىانات مخصوصة بمجاورة النفس الحيوانية ، فلذلك حكم أنها أنجم .

قال أفلاطون : والأربع طبائع فى أقرب ، إلا أنها يداخل بعضها بعضاً .

(١) ص : المضمون .

قال أحد : لولا أن الطبائع الغالب عليها اختلاط بعضها ببعض ، لكان الواجب أن تستعمل ، إذ هي أقرب إلى البسيط من المتولدة منها ، أعنى بذلك الأعضاء .

قال أفلاطون : فاستعمل العضو الغالب ، ودع المختلط .

قال أحد : يقول إن استعمالنا العضو الذي قد ظهر لنا أنه قد غلب فيه وعليه نوع أحد الطبائع أخرى من استعمال ما لا يأمّن فيه تفاوت الأخلاط .

قال أفلاطون : وإذا وجدت أحد هذه الأركان المركبة خلوة من أعضادها ، فقد فرغت من نصف العمل — إلى أن قل : ولا مجد فلا تطلع .

قال أحد : يعنى بالأركان^(١) : المرتين والدم والبلغم . ونقول : إننا لو قدرنا على أخذها مفردة من أعضادها ، لكننا قد كفيينا نصف العمل ، وذلك لأن هذه الأعضاء المستعملة لها تولدها من هذه الأركان ، فيحتاج أن يرد العضو في أول التدبير إلى [١٧] الذي تولّد منه لنرده بالدرج إلى ما نريد ، فوجدنا هذا الركن مفرداً ، فاكفيينا هذا التدبير الأول ، فيؤنسنا الشيخ أفلاطون من وجود ذلك ، ويأمرنا باستعمال العضو لشيئين : أحدهما أنه إذا رددنا العضو إلى ما استحاله منه فإننا قد مهرنا على نوع من التدبير يكون الذي توقف على التدبير الثاني . والسبب الآخر أننا إذا رددناه إلى ما استحاله منه الركن فهو أتقى مما نجد من الأركان الموجودة في الإنسان .

قال أفلاطون : والرجيع والبول اختاره من اختاره للاستحالة ، فدعه فإنه ثقل .

قال أحد : غير أن البول والرجيع اختاره من اختاره لأنه قد غلب عليه الاستحالة . وهذا النوع من العمل أكثر ما فيه الاستحالة من جنس إلى جنس . ويشير الشيخ أن لا يستعمل ، لأنه ثقل كثير العكر .

قال أفلاطون : وإن جعلته للغسل رجوت أن يكون منجماً^(٢) .

قال أحد : إن بعض منتحلي هذا العلم يسمى الرجيع والبول الصابون ؛ فيريد

(١) م : الأركان .

(٢) م : منج .

الفيلسوف أن يُجعلاً — أعنى الرجيع والبول — بما يفصل به الشيء المستعمل للعمل ، وهو يبقى جداً لأسباب كثيرة منها : أنه وسخ يتعلق به جنسه ، وأيضاً قد جرى في أعضاء الحيوان فأخذ من كل عضو قوة ، وغير ذلك من أسباب يطول الكلام في شرحها وبيان ذلك في الإبريز والقوش . — تال أحد : لما كان الذهب مع صفاته وقائه يتسافل ، والقوش من الأجسام — وإن كان في نهاية الكدر — يطبو ، أبان من ذلك أن الصافي والكدر ليس من أجل السفال والطفو يُعرف .

قال أفلاطون : وإنما يسهل علم ذلك من أجل ما يسرع إليه الفساد ومن أجل ما يطبو فيه .

قال أحد : إن كل شيء كان كدراً ليس يبقى فإنه يسرع الفساد فيه والفنون وتفرق الأجزاء ، من أجل أنه متفاوت متضاد في نفسه ؛ فيكون إذاً القابل للفساد إذاً كان من شكله والواحدى الذات فتبقى غير قابل لما يضاذه ؛ فيعلمنا الفيلسوف أن نعرف ذلك من هذا الباب .

قال أفلاطون : وهل النقيّ إلا الواحدى الذات ، والكدر إلا المتفاوت ؟!

قال أحد : ما أحسن ما قاله الفيلسوف ! لأن الجسم إنما استحق اسم الكدر إذا كان مجموعاً من أجزاء متضادة ، فيكون أحد الأجزاء قد كدر ما يضاذه ؛ والنقيّ هو الواحدى الذات الخلو من الشوائب .

قال أفلاطون : والذات والتضادة أيضاً من التفاوت .

قال أحد : يريد الفيلسوف أن كل جسم ظهر فيه التنن أو كان مما يستغذر فإن ذلك أيضاً من تفاوت الأجزاء .

قال أفلاطون : وقد يكون التنن أيضاً من مقدمات التلطيف .

قال أحد : قوله إن التنن أيضاً من مقدمات التلطيف تنف على صحته إذا^(١) استعملت

(١) من : إذ لاستعملت .

ما قد حده لك في أبواب التحليل والتفنيد في الكتاب الثالث والرابع ، لأن هناك تعلم أن أكبر التن المرضي في الأجسام إنما هو لارتفاع اللطيف منه .

قال أفلاطون : والرجيم أيضاً وإن كان من ثقل الأشياء وعكرها فنته أيضاً من اللطيف .

قال أحد : يقول إن الرجيم — وإن كان أيضاً من عكر الأشياء وتفلها — فنته أيضاً من اللطيف ، إذ اللطف منه ، [٧ ب] وذلك أن الغذاء في الحيوان إذا عمل فيه القوى الطبيعية يجتنب لطائفه فإنه يظهر فيه التن الذي يوجد فيه . وقد أخرجت في كيفية التن والطيب مقالة بأسرها في كتابي الذي بينت فيه اختلاط الأركان على أشد استقصاء . فلتجاوز ذلك إلى كلام الفيلسوف في هذا الكتاب .

قال أفلاطون : ولا ينبغي أن أنيب إلى التهار إلا بعد بصيرة .

قال أحد : إنه من لم يعرف كلام الفيلسوف ومعناه وتقصده في كل كلام يحيل إليه أن الفيلسوف تناقض كلامه ويخالف البعض منه البعض . — من ذلك ما قد قدم في هذه النصول فإنه جعل في أول كلامه التن دليل الكدر ، ثم جعله أيضاً قياً لطف . وكان في كل كلامه محققاً^(١) ، لأنه ذهب في كل قول إلى معنى صحيح . — وقد قال ثاوفرسطس في بعض مقالاته إن التن إلى السفلى من الكثافة ، وإلى العلو من اللطافة ؛ فيريد أفلاطون أن لا يتسرع إلى قوله بالثلب والمضيئة ، فإن لتلك معاني غامضة صحيحة . ومن عاب قول الفيلسوف فإنما هو لنقصان علمه ومعرفته . وقوله : « إلا بعد بصيرة » فإنما قاله لأنه قد أمن بعد البصيرة أن يعاب ، إذ كان خلواً من العيب .

قال أفلاطون : وبما ينبغي أن تختار من الأعضاء : عضو جنس الأجnas وصورة الصور .

قال أحد : يعني بجنس الأجnas الإنسان ، وكذلك صورة الصور . وذلك أن من الأصول المتفق عليها أكثر الأوائل أن الإنسان هو المستوى قديماً وحديثاً على سائر الحيوان ، وهو أحكم الحيوان صورة وتركيباً .

قال أفلاطون : وإذا كان مطلبك من جنس مصباحى العالم فبالحرى أن يقصد فيه لما جانسهما .

قال أحد : يعنى أنه إذا كان طلبك للذهب والفضة — وهما من جنس الشمس والقمر — وجب أن يكون ما تستعين به على ذلك ما كان من جنسهما ، وكما جانس كل كوكب من الكواكب نوعاً من الحيوان ، فالقمر يخص الإنسان الشمس . وقد قال بعض الأوائل : إن الشمس والقمر جميعاً قد جانسا الإنسان . فالكواكب التى ^(١) تخص الذكران للشمس والذى ^(٢) تخص الإناث القمر .

قال أفلاطون : وهذا الجنس هو الخصوص ، لأننا قد علمنا أنه لا يتم العمل إلا به . قال أحد : يعنى أن الإنسان هو الخصوص بالجزء البسيط المختار الذى هو النفس . وقد أخبر فيا تقدم أن العمل لا يتم دون أن يردّ الشئ بسيطاً . قال أفلاطون : ولو لم يكن إلا طول أيام المجاورة لوجب أن يقصده .

قال أحد : يقول لولم يجب أن يقصد إلى استعمال المصباح من الإنسان في هذا النوع من العمل إلا لطول مجاورة النفس له مدة أيام الحياة ، لكان مما ينبئ أن يعتمد . قال أفلاطون : وتكلم في الأعضاء ونبدأ بالشعر ، إذ هو مما قد علا الحيوان وطلب مفارقه .

قال أحد : إن الشعر لما صار في الصفحة العليا من الإنسان وطلب مفارقه دلّ على غزارته وقوته .

قال أفلاطون : ولولا أن يبس الهواء حلّ فيه ، لكان أقرب إلى الاعتدال . قال أحد : إن من يتفلسف من الأطباء يقول إن الشعر عصب امتد حتى علا البشرة ، ويقول إن ييوسته من أجل الهواء المحيط ، ويحتاج في ذلك بالتناير [١٨] الذى يجلث

في شعور أهل الأقاليم ، لأن البلدان الشمالية ترطب فيها^(١) الشعور جداً ، ولا نعلم فيه أكثر اللون اللحمي الأجبر ، والبلدان الجنوبية يتغلغل فيها^(٢) الشر حتى يكون كأنه قد تشيط بالنار ويصير لونه نهاية في السواد .

قال أفلاطون : فأول ما ينبغي أن يُمرى عما خالطه من الهواء ، ولا يكون ذلك دون أن يرطبه جداً .

قال أحد : إن الشر قد استمكن منه الجزء الهوائي مدةً من الزمان حتى كاد لا يفارقه إلا بتعب ومزاولة شديدة ، ويريد أفلاطون أن يرطب ترطيباً ينافر ما فيه من اليومة الهوائية حتى يُمرى منه ويقرب من الاعتدال .

قال أفلاطون : والترطيب أيضاً مما ينقي الجزء السم .

قال أحد : إن أعظم ما يحتاج فيه في تدبير الأعضاء نفي الدسومة ، إذ هي^(٣) وسخ معين للنار على إحراق الشيء في ترطيبه على السبيل الذي بينه الفيلسوف في ذلك الكتاب ؛ فإنه يأتي فيه بالقول للقطع .

قال أفلاطون : والذي ينبغي أن يستعمل الأسود من الكامل — إلى أن قال : الأبيض خارج عن الاعتدال .

قال أحد : يقصد الفيلسوف في هذا القول ويأمر أن يستعمل الأسود من الكامل وهو شعر الرجل الذي قد قضى من عمره خمسا وعشرين سنة إلى ثلاثين سنة فإن الإنسان في هذا الوقت داخل في تدبير الشمس ، وهو مما قد أخبرت أن الاستمانة به في هذا الجنس منجح جداً . وقوله إن : « الأبيض خارج عن الاعتدال » فإن ذلك يبين لمن قد سمع من العلوم أدناها : أن الشر إنما يبيض لمارضٍ فاسد وهو الكيموس العفن الخارج عن حد الاعتدال .

(١) س : فيه .

(٢) س : هو .

قال أفلاطون : وأُنقِيَ في تنقيته زوال قوته .

قال أحمد : إنه ليس شيء أنت أخرج إليه في هذا العمل من استعمال ما أسرك به في هذا القول . وذلك أن من كان تديره في تنقية ما تديره^(١) غير مستقيم ، فإنه ينتزع القوة الفاعلة للعمل القوي مع ما ينتزع من الوسخ والكدر . فنقول إن الفيلسوف يأمر^(٢) أن ينفي هذا الباب من العقل . وقد أخرج في الكتاب الرابع الحيل في التحرز منه . وهذا القول فليس من جنس هذا الرابع ، بل مما يجب أن يوضع في الرابع الثالث والرابع ؛ إلا أن الفيلسوف أخرجه من هذا الكتاب ، فلم أجد بُدًا من اتباع رأيه فيه .

قال أفلاطون : وشعر الصحيح الطبع الكامل العقل أول ما استعمل .

قال أحمد : ينبغي أن تعلم أن كل شيء كان أنوم تركياً وبتد عن العوارض الفاسدة فإنك تكون في تديره أجيح وعمله أسهل عليك . وقوله : « الكامل العقل » — فقد تقدم القول في ألقاظ الفيلسوف في النفس العقل ، وأن أكثر اختياره لأعضاء الإنسان في هذا العمل من جميع الحيوان مجاورة النفس العقلية لها ، أعنى الأعضاء . فراه الكامل العقل ، لعله أن الأثر الكامل من المؤثر القوي . وإذا كان قوياً فبجأزه أيضاً كذلك .

قال أفلاطون : وبعد هذا العضو فالجلد من الحيوان لا يعتمد .

قال أحمد : يقول : بعد هذا العضو — يعني به الشعر — والعضو الثاني : الجلد ، فهو يأمر أن لا يستعمل بته [٨ ب] وأنت تجد إلى غيره سيلاً . — قال أحمد : إن مما تقدم من ألقاظ الفيلسوف^(٣) دليلاً يبين أن هذا الشيء واجب كونه من جميع الأشياء ، لكنه إنما وضع الفيلسوف هذا الرابع ليبين أنها أسهل عملاً وأيسر تديراً ، فيكون القصد إليه ألا يرى أن الفيلسوف قد قال في هذا العضو الذي هو الجلد : لا ينبغي أن يستعمل وأنت تجد غيره ، للجلد التي ذكرها .

(١) م : تدبر .

(٢) م : ويأمر .

(٣) م : دليل بين .

قال أفلاطون : والعظم شديد التركيب ، يدخل عليك النماء الشديد في تحليله — إلى أ. قال : هو في البرأى أنجع .

قال أحد : يقول إن العظام شديدة التركيب لا تتحلل إلا بعد الجهد وعناء النفس . وقوله : « إنه في عمل البرأى أنجع » : فإن من الأعمال البرانية ما يكون العمل بالتكليس والتفريق باليس دون الحيل أعظم^(٢) .

قال أفلاطون : والنبات فلو أحسنت استعماله لكان مما يسرع .

قال أحد : غرضه في هذا القول أن النبات هو أقرب إلى البسيط مما تقدم ذكره من الأعضاء . ويقول إنه لا يبلغ من لطف تدبيرنا أن ندبر ذلك ، إذ هو لطيف عسر الضبط . وإنى قائل قولاً أنت محتاج إلى تفهمه والعمل به فأنصت له : إن استحالة الأشياء على ثلاثة أنواع : استحالة إلى فوق ، واستحالة إلى الوسط ، واستحالة إلى أسفل . فاستحالة القوق أن يستحيل الشيء إلى ما هو أطف منه وأقرب إلى البسيط ، واستحالة الوسط أن يستحيل الشيء إلى ما يوازيه في اللطافة والكثافة ، واستحالة السفلى أن يستحيل الشيء إلى ما هو أكثف منه وأجسى . فحتاج أن تدبر ذلك وتقف على كل شيء مما استحال وإلى ما يستحيل إليه ، وكيف يضبط قواه في أوان الاستحالة ليكون الكاشف لك عن غلق من العلم .

قال أفلاطون : والاستحالات يمكن الاستدلال منها على الطبائع .

قال أحد : يقول إن الطبع إذا استحال منه ضده فإنه يتها أن يعلم هل استحالاته إلى العلو أو إلى السفلى ثم نتبين فنقول : استحالة الرطب إلى اليابس استحالة فوق ، واستحالة اليابس إلى الرطب استحالة أسفل ، واستحالة الحر إلى البرد استحالة وسط .

قال أفلاطون : ويتجاوز الكلام إلى المجانسة وإن كانت كثيفة .

قال أحد : يقول إنى آتجاوز الكلام إلى مجانس المطلوب به الأجسام ، وخاصة الذهب والفضة ، ونحسم بكتافتهم .

قال أفلاطون : وإن كنت ممن قد خرج من حدّ البهيمية ، فإنك تستغنى بما كسفته في الأعضاء عن الإخبار بغير ذلك .

قال أحمد : يقول إني قد بينت في الأعضاء أن ما يختار لهذا العمل لأى سبب يختار ، وما العلة التى أوجبت اعتماد بعضها دون بعض ، ونحكم أنه من كان له أدنى رأى وفطنة استدل بما مثله في الأعضاء بغيرها من الأجسام واستغنى عن تجريد الكلام فيه .
قال أفلاطون : وهذان الجسدان^(١) مما يشاكل المطلوب ، ألا أنك تحتاج أن تتعنى في التحليل والاطافة .

قال أحد : إذا كان المطلوب الذهب والفضة واستعمالهما للتشاكل خليق لأنهما جاسيان ويحتاج فيهما إلى تدبير طويل بلطف .

قال أفلاطون : وأول البرج من تدبيرها [١٩] أن يصيرا زئبقا .

قال أحد : إن الزئبق حدث فيه نوع من التحليل يكون الذهب والفضة في أول ما يدبر بهذا العمل تأم كهيئة أعنى سيلانه ، لأنى أقول إن الزئبق لطيف لأن طبعه الفريزى رطب ، وهو بما قد أكثر القول فيه . فالذهب والفضة إذا دُبرا فلهما يكونان ظاهرى السيلان باطنى النزلة واللفظ .

قال أفلاطون : والذهب خاصة قد حوى الجزء القوى من المطلوب الشمسى .

قال أحمد : إن الآراء مجتمعة أن الذهب من جوهر الشمس ، وأن الفضة من جوهر القمر ، وقد تقدم كلالى فيما يمانس الشمس حين تكلمت في البعاط .

قال أفلاطون : والأجساد الباقية فامعنى استعمالها ، وأنت مقتدر على ما هو أشدّ تساويا ؟ ! — إلى أن قال : فإن اضطرت إلى استعمالها فإنك محتاج أولا إلى أن تردّها مشاكلة للجسدين .

قال أحمد : إن الأجساد الباقية كالحديد والنحاس والرصاص وغير ذلك أشدّ تغلوتا

(١) م : الجسدين .

من التركيب وأكثر عكراً من الذهب والنفضة . واستعمال الذهب والنفضة أجمع . — وقوله :
فإن اضطرت إلى استعمالها فإنك محتاج أن تردّها إلى مشاكلة الجديدين ، فإنه يعنى أن هذه
الأجساد محتاج أن تدبّر أولاً حتى تصير في النظافة وتسوى التركيب كالذهب ، ثم تدبّر
أيضاً حتى تبلغ^(١) بها اللبغ الذى ينبغى .

قال أفلاطون : الذى محتاج من ذلك اليسير ، فلا تهتم .

قال أحد : إن من سمع قول الفيلسوف الأول يخيل إليه أنه لا درك له في طلب هذه
الصنعة إذ كان محتاج في العمل الذهب وهو الذى يطلب . فأراد الفيلسوف أن يخبر أن
الشيء اليسير إذا دُبّر يكون منه الكبير .

قال أفلاطون : واستعمل العقاقير والأحجار كما استعملت أعضاء الجوف .

قال أحد : لعلك ذاكر قول الفيلسوف حيث أمره أن تجعل أعضاء الجوف لتحليل
الأشياء وتفقيتها وإدخال ما تريد فيها . فيقول ويأمر أن تستعمل العقاقير والأحجار كالسكر
والمرقشيتا والزراينخ والزاجات وما أشبه ذلك أيضاً لتحليل الأشياء وتفقيتها وتفریق أجزائها .
إلا أنه يقول إنه لا يمكن العمل منها . فقد أخبرك أن الشيء إنما تتغيره من أجل التركيب .
وإذا كان ذلك كذلك ، فهو واجب كونه من كل الأشياء . إلا أن الفيلسوف لشفتته وضع
هذا الكتاب ليخبر أنها أسهل تدبيراً وأقرب مأخذاً .

قال أفلاطون : الزراينخ مغلخلة جداً ، إلا أنها تسرع في التفريق .

قال أحد : إن كل غلخل باليس يحرق الشيء ويحلله ؛ وذلك أن هذا النوع من
التفريق إنما هو تفرق الأجزاء ؛ والتحليل الثابت هو الترطيب . وقد أخرج الفيلسوف في
الكتاب الرابع الفرق بين حل^(٢) الرطب وحل اليابس لما تكلم في إذابة الأجساد
فيتحرى قوله هناك ، قد كشفت عن غامضه وبينت صوابه .

قال أفلاطون : واجعل هذه الأشياء أيضاً لتتوقى .

(١) ص : تبلغ .

(٢) ص : الحل .

قال أحد : يقول : اجعل هذه الأشياء ، يعنى بها الأحجار والزجاجات ، مما توفى بها الشيء للمدبر . المثال : إن الشيء المدبر لا يخلو من تعرضه للحار واليابس والبارد الرطب وغير ذلك من الأركان ، لأنك غير مستغن عن ذلك فى أبواب التحليل والتفريق . فجعل هذه الأشياء مجاورة للشيء وقت [٩ ب] العمل ليشتمل الركن بمضادتها ، فلا يسرع فى فساد الشيء . فإذا انتهى التدبير عملت فيما بقيها منه ، أعنى الأحجار والعقاير عن الشيء المدبر . قال أفلاطون : والبيض مجتمع — إلى أن قال : فهو حيوان بكليته .

قال أحد : إن بعض تدبيرات الشيء كتندير حضان الطير . فالبيض قد جمع قوى الحيوانية ، ويصير فى التدبير كالحيوان الكامل .

قال أفلاطون : وكما اجتمع فيه القوى ، كذلك اجتمع فيه التفاوت والتضاد .

قال أحد : لما صار كالحيوان الكامل ، وجب أن يكون كذلك لأن الحيوان كما اجتمع فيه القوى ، كذلك اجتمع فيه التضاد والتفاوت .

قال أفلاطون : وهو فى أول العمل قوى ، وفى وسطه رخو .

قال أحد : إن الامتحان والتجربة توقفت أن البيض صبور فى أول العمل ، وذلك أنه مجتمع القوة . فإذا أخذ فى التحليل والتفريق ، الذى سماه الفيلسوف وسط العمل ، فإنه هناك يظهر فيه ضعف ، لأن أجزاءه تسرع فى التفريق لما قد أخبرت أنه قد حوى أيضاً التفاوت .

قال أفلاطون : وقد أخبرت بما لا يخلو للمكان من أخذه — إلى أن قال : فإن أردت فاستدل .

قال أحد : إن ما أخبر به الفيلسوف من هذه الأعضاء والأجساد لا يخلو بلد من البلدان > من أن < يوجد فيه أحدها . فأراد الفيلسوف أن يقتصر على ما أخبر ولا يشغل نفسه بتسمية كل شيء مفرداً ، لاسيما وقد أخبر بنفسه . ويقول بعد ذلك : إن أردت استعمال ما لم ينص عليه فاستدل بما قد نص على طبعه وشكله .

قال أفلاطون : معرفة هذه الأشياء من أبواب — إلى أن قال : من العمل يُتَبَيَّن .

قال أحد : غرضه أن يوثقنا على ما يعرف به العضو والجسد إذا نحن رأيناه . ويقول إنه من العمل يعرف لأننا إذا دبرنا أبيض الأشياء فوجدنا للأثر خلاف ما يجب تحقق أنه غير ذلك العضو الذي يراد .

قال أفلاطون : والأعضاء خاصة ، فاستدل بالاشتمزاز — إلى أن قال : فالأجساد أظهر .

قال أحد : يقول : إذا رأيت عضواً من الأعضاء لا تحقق عضو^(١) أى حيوان هو ، فإن عضو الإنسان تشتمز النفس منه ، وتميَّز بذلك بين عضو الإنسان وسائر الأعضاء . فأما الأجساد فتمعرّف ماهيتها سهل ، لأنه قد اشترك في العلم بذلك المولم .

قال أفلاطون : وقد أخرجت فيما بقى ما يقنع — إلى أن قال : وقد كنت مستغنياً عن الإطناب ، إلا أن النفس تبحش ، فذو الفهم مكتفٍ بالإشارة والنفي لا ينفعه الإطناب .

قال أحد : إن الفيلسوف قد أخرج في كتبه الباقية أسباباً يستدلُّ بها على معرفة العقائير والأعضاء . وقوله : إني كنت مستغنياً عن الإطناب — يعنى به الإخبار عن كل عضو وجسد — يخبر أن النفس اضطرت إلى أن أخبر بما أخبر . ويقول إن ذا الفهم^(٢) مكتفٍ بالإشارة ، والجاهل لا يزيده التنبيه إلا عيً ؛ ويخبر أن النفس هى التى اضطرت إلى الإكتثار . وصدق في ذلك وقال الحقّ الذى لا يشوبه غيره . فلقد أرى من حرص على البيان والمهذبة إلى ما يستل العمل ويقرب مأخذه حتى كأنى زعيم الطالب والضامن له صحة الشيء حتى لوددت أنى شاهد كل طالب بصدى ، فأعاونته على مراده . وليس شئ من لذات هذا العالم بأوقع عندى من مساعدة [١١٠] طالب أى نوع كان من العلوم ومعاونته على ما يلتمسه .

(١) من : أعضو .

(٢) من : ذو الفهم مكتفى .

وقد حذفت من هذا الكتاب ومن الكتاب الأول أشياء رأيت إخراجها في الثالث والرابع أجلى وأنفع للطالب . وهذا آخر ما أخرجه في هذا الرابع . الثاني من أراييع^(١) أفلاطون .

تمّ الرابع الثاني ، ويتلوه الجزء الثالث من أراييع^(١) أفلاطون ، وهو المترجم باسكليميناس . والمحدثه وحده .

(١) كذا ، بلامن : رواييع .

الجزء الثالث من الرابع لأفلاطون

وهو الكتاب للترجم بـ « اسطوميناس »

بسم الله الرحمن الرحيم

الجزء الأول من الرابع الثالث من أرايخ أفلاطون الحكيم

قال ثابت : قلت لأبي العباس : أيها الفيلسوف ! قد فرغت من الكتاب الثاني واقطع كلامك فيه ، وإني عازم على أمر أخاف منه الاتهام في الطبيعة .

قال أبو العباس : وما هو يا ثابت ؟

قال ثابت : مسألتك الكلام فيا يليه ، وإني خائف أن أكون أكلّفك من ذلك ما يشق ، فأكون قد سميت في أمر يؤذى المدل إذ كنت هو ، ومضادّ العقل ، كما قد أخبرت ، مُتَسَقِّلٌ في الطبيعة .

قال أبو العباس : لقد وضعت مني يا ثابت ، أو مما تلتسمه ، من حيث أردت الرضا . أما علمت أن كل شيء مقوّر لشكله : فإن كان مما يسأل عنه الحق فهو المدل . وبالواجب أن يشاكل ما خفت أذاه . وإن غير ذلك ، فبالحرى أن يحيد عنه . وقد يعلم غلّص النّسم أن الكلام في ذلك وما يجانسه يفرّج عني ترحائي وتنبسط له نفسي وأستروح إليه عند الضجر بما أقاسيه من مجازبة الطبيعة .

قال ثابت : لست أخوف في كل كلامك من فهم من العلم تفيدنيه ، أو غامض تكشفه . وكل ما نتجّه لي الطبع واكتسبته الفكرة ولم يكن اعتبسته منك^(١) ، فإنه يظهر عوارده عند الامتحان والكشف . فأنا الجدير ألا أعتدّ بشيء إلا ما آخذم عن ألقاظك ، أو آتاه طي

(١) منك : ووردت مكررة في المخطوط .

طول الأيام محاورتك . فتم^(١) أيها الفيلسوف ما بدأت به من إلزامك نفسك ما تكثر به شكر من يأتي بسلك .

قال أبو العباس : ارتفع يا ثابت وتشمر ودع ما كنت فيه إلى الآن ، فإن الكلام في هذا الكتاب قد ارتفع عن الطبيعة وتجاوزها ، فلا يلحقه إلا من كان كذلك .

قال ثابت : ما أرجو أن أنال ذلك إلا بك وبمعاونتك .

قال أبو العباس : إني أريد أن ألبسه قليلاً وأخطئه بما يشاكل وأقربه من الطبيعة ليسهل متاوله . فأما إن وافقت الفيلسوف في مذهبه فيه فإنه قلّ من يفهمه .

قال ثابت : ما أولاك بكل جميل ، إذ كانت شفقتك شفقة الأب الرحيم على

الولد البرّ !

قال أبو العباس : سأرتب هذه الكتب ترتيباً ينفع الطالب تفهمه ويروضه على الرقي فيه :

إن الكتاب الأول في الطبيعة ، إذ كان التحرز هو من عمل الطبيعيين ؛

والكتاب الثاني في سماء انفصال الطبيعة ، إذ كان اختيار ما يخلص ويدبر ؛

والكتاب الثالث في سماء النفس ، إذ هو تدبير الطبيعة والحيل في قلبها عن ماهيتها ؛

والكتاب الرابع هو سماء العقل [١٠ ب] إذ هو تدبير الكل ورد الطبيعة إلى البسيط

والبسيط إلى الطبيعة والتدبير الحاصل وللشذب ومحتاج فيه أن يرتفع عن النفسانية فضلاً عن

الطبيعة وحتى يشاكل مدره الأرباب العلويين المحققين وإن شئت أيضاً نسبتهما إلى الأركان

فجعلت الكتاب الأول لركن الماء إذ هو قعر الطبيعة ؛ والثاني لركن الأرض إذ هو مرتفع

عن الماء في الطبيعة ؛ الثالث : ركن الهواء ، إذ هو مرتفع عن الأرض وهو الذي به ويتداخله

تستحيل الأركان ؛ والرابع : لركن النار المستطلي على الأركان وللؤثر فيها . وأزتها ترتيباً تالياً

فأجل الكتاب الأول للطبائع المركبة ، والثاني للطبائع^(٢) المنفصلة ، والثالث للطبائع المفردة ،

والرابع للآثير البسيط . وأتمم الترتيبات أربعة على عدد الأركان : فأنسب الكتاب الأول

(١) س : فتم .

(٢) س : الطبائع .

إلى العقل الحسى ، والثانى إلى الأثر الداعى إلى التمييز العقلى ، والثالث إلى الفكرة الصحيحة
المادية للحقائق ، والرابع إلى ما ينتج هذه الآثار للقدمة وما يؤدى إليه . فإنما أوجبت ذلك
وكررت ليقننى الطالب بسياسة نفسه وتديرها ليتجهج بمدِّ وقد تمل نوعاً^(١) من التدبير ،
لأن الأشياء بأشباهاها تم . فإذا كان الطالب بعد الشيء ولم يرتقِ على المراقى التى حددت لم
يسلك السلوك^(٢) المؤدى إلى المراد .

قال ثابت : إنك أيها الفيلسوف قد عظمتَ شأنَ هذه الكتب وفخمتَ أمرها مع
خساسة نتائجها عندك .

قال أحد : أظنك تقدر أن تمر ذلك هو قلب تركيب الجواهر فقط .

قال ثابت : وهل السؤال والبحث إلا عن ذلك ؟ وهل الفرض الأقصى إلا هو ؟

قال أبو العباس : كلا ! إن أحسن ما يدرك من ذلك غير ذلك .

قال ثابت : فأتمم بالإخبار عما سواه ، وصله^(٣) بسائر أياديك وأفضالك .

قال أبو العباس : كما هو البيان عن ذلك فكذلك هو عن غيره ، حتى أكاد أن
أقول الكل .

قال ثابت : وهل مع البيان إدراك العقل ؟

قال أبو العباس : من أحاط بمعرفة فأنه حينئذ المالك نفسه والمتولى على الشيء الذى
هو مربوط به ، أعنى به الجسد ، حتى متى شاء أقام فيه ومتى ما شاء رحل عنه ، وإن شاء
عاد إليه . إني يا ثابت لو كان غرضى حياؤك بما تظن لكنت أوجلك ذلك حياءً وفعلاً فى
أقرب مدة وأقل زمان يوجد فيه . وسأفضل ذلك وأبتدى به حتى تعلم أنه لا يقتضى على .
ثم أخذ فى إتمام الكلام فى كشف كلام الفيلسوف .

قال ثابت : أنا بقولك واثق ثقة تغني عن البيان .

قال أبو العباس : بل هو أؤكد .

قال ثابت : رأيك الأعلى وأمرك المطاع .

قال أبو العباس : موعدك بعد الشهر .

(٢) م : إلا ساوك .

(١) م : نوع .

(٣) م : واسله .

قال ثابت : إذا تطول على .

قال أبو العباس : أو بعد الأسبوع .

قال ثابت : هو كالأول في بُعد المدة عندي .

قال أبو العباس : وهل هذا الأجل في هذا النوع مما يُستبطأ ؟

قال ثابت : إذا متعتني بما فيه شفاء النفس فكذلك ، إلا أنك لو لم تقطع الكلام فيه ، ثم كان يكون بعد العام لكان مما يستترب ، فإن جمعت إلى الفرحتين جميعاً ، لأن يكون ذلك بكرم إصانك !

قال أبو العباس : سأجبل لك الكلام بالبيان وأنى لك بالوعد .

قال ثابت : كل ما تأتبه فهو يقصر عنك مع علوه [١١١] على الأشياء ، لا أقول غيره .

قال أبو العباس : في تطويل هذا الكتاب وإخراج الكلام الفلّ فيهِ — للفيلسوف فيه أربّ آخر لم أخبر به .

قال ثابت : وما هو ؟

قال أبو العباس : لا يدرك ذلك إلا للمتأمل ، لأن الذي يدرك ذلك من هذه الكتب فينضمه لها ، فإنه المستحق لعلمه ما هو أرفع منه . وسأقصر الخطب في التجاوز إلى قول الفيلسوف في هذا الكتاب :

قال أفلاطون : إذا تمت الكلام وتفهم ، قد كسرت بعض مصائد الطبيعة وبدا لك ^(١) ما اعتد .

قال أحد : إن أعظم مصائد الطبيعة وأشدّها اختطافاً الشرّ والقنية والحرص على الإكثار ، وفي إدراك ذلك ما يُزيل ^(٢) ما ذكرت بكليته ، لأنّ للتيقن أنه نال نهاية العناء لا يرجع على شيء ولا يعبأ به .

(١) م : بلك .

(٢) م : يزول .

قال أفلاطون : وتنبهوا واعلموا أنكم تركبون خُطّة عظيمة إذ أنتم محتاجون^(١) أن تقلبوا الماء ناراً والنار ماءً — إلى ما هو أدقّ .

قال أحمد : يقول لكم ، معاشر الطالبين ، غوامض العلوم وخفيات الأعمال : إن عليكم الصعب الذى لا يستغنى عن التدبير الدقيق والرأى الكامل . ثم يمثل فيقول : إنه قلب الماء ناراً والنار ماءً . وقوله : « إلى ما هو أدق » فإنه يعنى به رد الأركان إلى البسيط ، وذلك أرفع من التدبير الأول الذى هو قلب النار ماءً . وإيما قال : النار والماء ، لأشهما أبعد الأركان شكلاً . فأما العمل ففيه قلب تركيب كل الطبائع .

قال أفلاطون : والعمل الذى كان من غير المستحيل فوق القمر ، تحته من المستحيل يصعب .

قال أحمد : يعنى أن التدبير الذى هو القلب من الملة الأولى الذى لا يقبل الاستحالة فى الموضع الذى هو كذلك . وإذا دام المستحيل فى نفسه فى موضع المستحيل الذى هو تحت القلک ، مثل ذلك الفعل فى الواجب أن يتعجب .

قال أفلاطون : وعند اتدائك فى العمل فاستعن فى التحليل بالقمر ، وفى التصعيد بالشمس — إلى أن قال : فإن أثرهما يظهر .

قال أحمد : الذى أنبأك به قول له وفى سائر آرائه — مذهب أنا مخرج لك بجملة ، نابعاً ببعض ما أتى به بعض تلامذة الشيخ أفلاطون : ففهم غلو^(٢) فبقول : إن من رأى الأوائل أن ما بين الاجتماع والاستقبال القوة للقمر ، وبين الاستقبال والاجتماع القوة للشمس . فكل أمر من الأمور التى يستولى عليها أحد هذين الكوكبين يكون الأثر للكوكب فى أوان قوته واستيلانه أكثر . فيقول الفيلسوف إن الاختيار لأوان التحليل : بعد الاجتماع ، والتعقيد : بعد الاستقبال . — وقد تكلم فى هذا النوع تلامذة الشيخ وأكثروا القول وخطأوا الفيلسوف فى رأيه هذا . وذلك أنهم رأوا أن القوة تنجذب إلى العلو بعد الاجتماع أكثر منه بعد الاستقبال ؛ واحتجوا فى ذلك بالمدّ والجزر وغير ذلك من

القوى الطالبة للعلو ، ويكون الحل في أوان استيلاء جذب القوة خطأ لأنه يكون إذن للمعين على فوت القوة . وكل من رأى رأى أرسطوطاليس^(١) فيه أنه ذهب في معنى قول الفيلسوف أن يستعمل الحل في الشتاء ، وذلك لاستيلاء القمر على الزمان لارتفاعه خاصة في هذا الإقليم ثم مشكلة الزمان له بالرطوبة والبرد ، فيكون الزمان [١١ ب] الرطب أعون على الحل ، ويكون العقد في الصيف للمستولى عليه الشمس بالارتفاع ومشكلة طبع الزمان . وليس شيء من هذه الأقاويل — وإن كانت لا تخلو من الصواب — بالمقنع ولا قصد فيه عندي لمذهب الفيلسوف ، لأن غلوqn يدخل على الفيلسوف ما قد عابه عليه التلامذة . وقول أرسطوطاليس ليس يكذب قول الفيلسوف الذي^(٢) يأتي بعد ، لأن من رأى الفيلسوف أن العمل يتم في سنة شمسية ، ويأمر بعقد الشيء وحله مراراً . فإذا كانوا قد خطأوا الحل إلا في الشتاء والعقد إلا في الصيف ، فكيف يتم العمل في سنة؟! والواجب على معتقد هذا الرأي أن ينتظر بالحل الشتاء ، وبالعقد الصيف . والذي عندي في ذلك ما يشاكله من آراء الفيلسوف في غير هذا النوع ، وهو ما ليس من شكل هذا الكتاب . إلا أن الأشياء يتعلق بعضها ببعض : فن قد نجس الجزء قد نجس الكمال . فرأى الفيلسوف في هذا القول إنما غرضه الاستعانة بالقوة الروحية وتألف من أرواح هذين الكوكبين ما يكون للمعين . ألا ترى أنه يقول إن الأثر يظهر وليس يكلف مع ذلك العامل أن يقصد في التألف ما يقصده المتألف للالتماس أو الأعمال الجلييلة ، بل لافتقاره على النخر التي تشاكلها في أوان استيلائها في الأيام والساعات والالتهال إليها في تيسير العمل وبيانه والتوفيق فيه ، فيكون أقل ما ينتج له هذا الفعل كنبّ الثائلة إن منع للماونة ، لأن التخوف من القمر في أوان الحل جذب القوة ويتخوف ذلك أيضاً من الشمس في أوان العقد .

قال أفلاطون : وإذا استعّين بالعلوى كُفّ السفلى .

قال أحمد : إن هذا القول مصدق لما أتيت به قبل . والأرواح السفلية ، وإن لم تبلغ من قوتها أن تجذب القوى كما تجذب العلوية ، فإنها لا تخلو من الصوري في كل نوع من الفعل . فيقول الفيلسوف إن من علوته العلوية لم تضره السفلية .

(١) من : اسطوطاليس (بنير راه — تحريف) .

(٢) من : التي .

قال أفلاطون : وحُل بين ما تتخوف غائلته وبين العمل بالسيد للمانع .

قال أحد : إن في وقت من أوقات التدبير يكون المناهض للعمل جنساً^(١) من الأرواح لا يكون المناهض في غيره من الوقت . فبأسرنا أفلاطون أن تتعرف الجنس من الروح المضاد ، وفي أى وقت يضاد فينمى عليه بتألف ما يضاده ، ليكون هو الحائل بينه وبين العمل . قال أفلاطون : والتارية تضاد وقت الإذابة ، والأرضية وقت العقد ، والمائية وقت الحل ، والموائية في التصعيد .

قال أحد : إن الأرواح متعرضة لهذا النوع من العمل وباغية بالفساد ، فتكون في سلكها أخذ وعليه أقدر .

قال أفلاطون : وكما ينبغي أن يحرر العمل ، كذلك ينبغي أن يحرر العامل والموضع فإنه مطلوب .

قال أحد : كما كان هذا النوع من العمل غرضاً للفساد ومضادة الروحانيين ، كذلك حال العامل وموضع العمل فيجب أن يحرز أيضاً ويحرز ، أعنى به العامل وموضعه وعمله . قال أفلاطون : فإذا أردت أن تستبرقاعرف أهل لوديا^(٢) .

قال أحد : إن أهل لوديا الغالب عليهم طلب هذه الصناعة ، وهم مع [١١٢] ذلك كثيراً ما يلحقهم العاهات والآفات . وفي زماننا أيضاً قل من يتعاطى هذه الصناعة إلا نُكِب في ماله أو بدنه أو وقع عليه اعتراض ومنع عن العمل ، حتى قد تنسبه أهل الزمان إلى أعمال المداير . ولقد رأيت واحداً من الناس تعاطى ذلك فحوط وكان العلة عند أهله أن الأربيع في التصعيد أسدت دماغه ؛ ولعله أن لا يكون صاعد شيئاً قط ، إلا أن الذى لحقه كان من أجل ما قدمت القول مما حذرهُ الفيلسوف . والواجب على طالب الحكمة الجأى على نفسه وعمله أن يكون متمسكاً مستظراً لئلا ينفذ عليه تدبير مضاديه ومعاديه . قال أفلاطون : ويقال الكوكب المشرق بالعدوات مع الشمس عند الخروج إلى العالم . فإن كان موافقاً فهو من أعظم دلائل الإدراك .

قال أحد : عند الخروج إلى العالم إما يعنى به عند الميلاد . فإذا كان أحد الكواكب التى توافق هذا النوع من العمل مشرِّفاً فى ميلاد طالب هذا العمل ولا سيما إذا كان فى الحادى عشر ، أو وسط السماء ، أو يكون له اتصال بصاحب الطالع أو صاحب وسط السماء أو يكون له حظ فى شهر العمل ، فإنه من أحق ما يعتمد العامل فى نجاح طلبته . وأوفق الكواكب لهذا النوع زحل ، ثم المشتري ، ثم عطارد ، والشمس بالنهار موافق والقمر بالليل . وأما الزهرة والمريخ فإنهما يضادان العمل ، ولا يخلو العامل من أن يحتاج إلى الاستعانة بهما^(١) فى عمل يعرض له لا يوافقه فيه معاونه غيرهما . وقد قلت سراً إن جميع الأرواح الفلكية والسفلية تضاد هذا النوع ، لأن تولد ذلك ، أعنى به الجواهر ، إنما يكون بخبرات تجمع وتتصاعد بحركة الأشخاص العلية وقوى روحانياتها . فصد الأرواح أنها هى المولدة لذلك ، وأن الذى يروم ذلك إنما يعارضها فى أفعالها ويشاركها فيه . وما أخبرت به من الكواكب التى توافق العمل فإنها أيضاً تضاد لما قد أخبرت . وإنما قلت « توافق » بالقول المرسل إذ هى أقل مضادة من غيرها لما أنا مخبرٌ به . وإنما المشتري ، فلأنه سعد ، فلما يضاد ويباعد ، وعطارد من جنسه العلم والفطنة والتفتيش .

قال أفلاطون : إن يكن ذلك كذلك فكان ممكناً ، كان أيضاً .

قال أحد : يقول إذا كان أحد هذه الكواكب الموافقة ليس له حظ^(٢) فيما قدمنا وكان هيلاجاً ومخالطاً للهيلاج ، كان معلوناً أيضاً . وتوله : « ممسك » أراد به أن الهيلاج ممسك الحياة .

قال أفلاطون : وتنفذ الأوقات التى حدَّها هرمس فى كتاب « الأشنوطلس » من اختيار الأوقات على منازل القمر فأنته إلى ما حدَّ .

قال أحد : إن هذا الكتاب قد حكاه أروطاليس^(٣) عن هرمس . وقد وقع عندى . وجملة ذلك أنه أخرج فيه المنازل الثمانية والعشرين للقمر وأمر بالتقدم فى بعض الأمور إذا

(١) من : عنهما .

(٢) من : لما حطاً (بغير قف) .

(٣) كذا بغير سين بين الراء والفاء

نزل القمر أحد المنازل ونهى عن بعض . قنّ عديم من طلاب هذا العلم هذا الكتاب
فليكن ابتداءً في العمل والقمر في الترتيب أو النائم أو بطن الحوت . وليتجزر من الزبانا
والدبران . [١٢ ب] ومن أفضل الأمور إفساد الكوكب للتصرف عنه القمر وصاحب
الطالع في وقت العمل وإصلاح من يتصل^(١) به .

قال أفلاطون : وإذا أردت القصد غلّ الرباط ، ولا يكون ذلك دون أن يلين .

قال أحد : يملنا الفيلسوف أن الواجب علينا في بدء ما نقصد إلى العمل أن نك
تباط الأشياء بعضها ببعض . وحكم أنه لا يكون ذلك دون تحلل^(٢) الأشياء وتلّينها بأن
يستولى عليها الجزء المائي فيكون أندر على تفرّيقها ، لأن التفرّيق من جنس الهوائية ، يكون
للأجسام اليابسة الأرضية التي على مثلها يقدر العامل ، لا يكاد الهواء أن ينفذ فيه . فإذا استولى
عليه الجزء المائي داخله الهواء ، إذ هو مغالط له ، أعنى الماء ، فيسهل من التفرّيق
ما عسر قبل .

قال أفلاطون : والكيان أيضاً يفعل ذلك ، وبه يتم له .

قال أحد : إن الكيان اسمٌ لشيء من الأشياء ، خصه أسماء كثيرة ، وهو الشيء الذي
تسميه الروم طولس^(٣) أي المدبر ، وتسميه الأطباء الطبيعة المفردة المدبرة . لسائر الطباع ،
وهو الشيء الذي بقوته يحدث الكون والفساد وبه يكون النشوء . فيقول الفيلسوف إن
تدبيره في تغيير الأشياء كما مثله لنا ، لأنه يحيل في العالم الأشياء من الرطوبة إلى ما يخالفها في
الهيئة والتركيب .

قال أفلاطون : والتفرّيق بالمتضادين في الطلب .

قال أحد : إن هذه نقطة أخرجا الفيلسوف على آراء أصحاب الرواق ، وهم يرون
التفرّيق في طلب هذا النوع من العمل بالتحليل والتكليس جميعاً في شيء واحد ووقت

(١) من : مملأ .

(٢) من : مملأ .

(٣) كذا في المخطوط . وأقرب اليوناني إليه : طولينا $\tau\omicron\lambda\upsilon\tau\iota\alpha$ أي اللامية ؛ أو : طولسما
= $\tau\omicron\lambda\upsilon\tau\iota\alpha$ الكي .

واحد . فالتحليل للماء ، والتكليس بالنار الذى هو ضد للواء . فأتى ما يعتقده تلامذته ، أعنى أفلاطون ، فيحلون من الشيء شيئاً بالرطوبة بقدر ما أمكن ، ثم يحلون منه بالتكليس ما أبقاء فيه الرطوبة . ولعمري إن مذهب الفيلسوف الموافق لأصحاب الرواق أخف على العامل وأسهل وأوفق للصواب ، لأن الشيء المتنزع بالمضادين يكون أقرب إلى الاعتدال ، إذ كان ما ينتزع بالشيء الواحد بالواجب أن يخلب عليه ذلك الشيء وهو متناظر لغلبة ذلك الشيء عليه .

قال أفلاطون : وليكن العامل مداخلًا للعمل في كل حالته .

قال أحد : إن هذا النوع من الأمر لا يقدر على امتثاله إلا الرجل الكامل البالغ من العلم . وإذا كان بالحل الذى يصلح لما أمر به الحكيم فإنه يستغنى عن الأكثر مما دل عليه الفيلسوف وأرشد إليه ، لأنه يكون إذا المتمكن من الشيء بوقوفه على ماهيته وتفسيره في أحواله ، لأن الفيلسوف يقول إنه يجب على العامل أن يكون مع العمل بمسمة مامته ويصل إليه ما يصل إليه . فإذا كان كذلك فبالجدير أن لا ينيب عنه ما يحتاج إلى معرفته .

قال أفلاطون : ولكأننى صاعد معه ومفارق .

قال أحد : يقول : كأنى مع الجزء الذى يصعد من العمل ، والجزء الذى يبقى فيه ، والجزء الذى يفارقه ، فاعلم ماهية الشكل وكيته وكيفيته .

قال أفلاطون : وهل يتناص ذلك ، إذا كان الذى يجب أن يجاوز ذلك الشيء البسيط

المحتمل ذلك ؟

قال أحد : يقول إنه لا يعسر أن يقيم العامل نفسه كأنه مع العمل ، إذ كان ما يحتاج أن [١١٣] يقيمه فيه علمه البسيط الذى يجب منه مداخلة الأشياء .

قال أفلاطون : فإذا كان النازلون^(١) على مصب ماء القرات قد جاوزوا الأجسام الكثيفة إلى النوع البسيط بالاستعانة بحركة الأشخاص الملوية فأدركوا ماهية حركاتها التى هى أسرع الحركات ، فبالواجب عليكم أن لا تعجزوا عن المطبوع المركب .

(١) س : النازلين .

قال أحد : النازلون على مصب القرات هم الكلدان يون العلماء بحساب النجوم والقضاء بها ؛ وهم أول من تكلم في إخراج الضمير . فيريد الفيلسوف أنه إذا كان < من > غير المتناس أن يتجاوز علم الإنسان الجسم الكثيف العكر اللجاني الذي هو قتل الطابع فيصل إلى النفس البسيط فيقف على حركاتها ومرادها التي هي أسرع الحركات وألطفها ، إذا يُستعان بعلم القضاء بحركة الأشخاص العلوية — كذلك يجب على المتأمل لهذا العمل أن يستدل باستدلال الطبيعة ، أعني بها ما يجب أن يحدث في شيء من الأشياء إذا عولج بنوع من التدبير ، فيكون وقوفه عليه في أوقات وقوع الشيء كوقوفه عليه وقد فرغ من التدبير .

قال أفلاطون : وبالنسبة ما يعلم الطبيعي ، كما أن بالقل^(١) ما يعرف النفساني . فأما العقل فنفتت الطبيعة عن الجولان فيه فضلاً عن الإحاطة .

قال أحد : إن هذا القول قد جمع فيه الفيلسوف علة البدء والاقضاء وماهية ذلك والشيء الذي من أجله كانت الأشياء بما لا يستحق هذا الكتاب وصفه فيه لأنه يرتفع عنه . إلا أنني مضطر أن أكشف منه ما أتم به بيان لفظ الفيلسوف ، ولولا أن يُظنّ بي أنني جهلته ، لكنت أحيده عنه وأتجاوز به إلى غيره ؛ إلا أنني آتٍ بالاختصار دون التمام :

(٢) أعلم أن من آراء الأوائل المخصوصين بالعلم والفضائل أن الشيء الذي من أجله كانت الأشياء إله لا يرى ولا يتحرك ، وأن يارادته كان العقل المميز ، ويارادة العقل كانت النفس البسيطة ، ومن أجل النفس كانت الطبايع المفردة التي تولدت منها المركبة ؛ ويرون (٣) أنه لا يُعرَف الشيء إلا بما فوقه : فالنفس فوق الطبيعة وبها تعرف الطبيعة ، والعقل فوق النفس وبه تعرف النفس ، ويعرف العقل وما فوقه ومحيط به ذلك الإله الفرد الذي قد بان استحالة الوقوف على ماهيته ، إذ كان قد تقدم القول أنه لا يُعرَف الشيء إلا

(١) من : العقل — و « ما » : زائفة .

(٢) هنا عرض المذهب الأفلاطوني .

(٣) من : يروا .

بما فوقه . فإذا كان أرفع ما فينا العقل ، وهو تعالى فوقه ، فيلزم أن لا نقف على ماهيته
إلاّ باعتقاد وجود معرفة استدلال بما كان من أجله جل ثناؤه ، لا بالإحاطة بمعرفة ماهيته .
— وقد قال الفيلسوف في كتاب « ديالون » : « إني جئت السماوات الثلاثة : سماء الطبيعة
المركبة ، وسماء للفرقة ، وسماء النفس — ليس هناك مسلك ، وجذبني الطبيعة فأجذبت » .
فهذا القول النفيس لم يضعه الفيلسوف استدلالاً على هذا العلم ، بل لمراده أن لا يخلو كلامه
من محض الحق مخلص للنفس ، وإرادته في هذا النوع من العمل أن يعرف التدبير الأدون
بالتدبير الأعلى .

قال أفلاطون : والنفس أعون للطبيعة من العقل ، كما أن [١٣ ب] العقل أعون للنفس
إلى أن قال : وذلك البعد الواقع .

قال أحد : إذا كانت الطبيعة من أجل النفس ، كما أن النفس من أجل العقل ،
فالنفس بالطبيعة أولى لتقرب مشاكتها . فالواجب أن تعرف الطبيعة بالنفس ، كما يجب أن
تعرف النفس بالعقل ، لاسيما إذا فعلنا ذلك فإنما نبلغ وترتفع إلى العلم بالمرأى ، الذي هو تدبير
الفلاسة ومذاهبهم .

وقد أخذ الفيلسوف من هذا الموضع في القول الرفيع عن حدّ الطبيعة ، فإن وافقته على
مذهبه فإنه لا ينتفع بقراءته إلا القليل من الناس . فالأصوب أن أقصد لما بقي من قوله
في هذه الكتب . وإن احتجت أن أغير ألفاظه فأني فيه بالمعاني فقط ، فليست أريد بذلك
إلاّ الشرح والبيان . وقد قلت مراراً إنه ليس مرادى فيما ألزمت نفسي وأشغلت به فكري
وأسمرت فيه ليلي وأتمتُ نهاري . وقد عاب^(١) اسطالينوس — الرجل القاضل — على
الفلاسة في استعمال الكلام الجزل ، وقال بعد : إنه لو ذهب لنا الزمان — التي ينهب في
الوقوف على الكلام — في تفهم الكلام والوقوف على معانيه — لكان أولى . وصدق
ونصح للتلمين والطلالين . وإن الفيلسوف قد أخرج كلامه الجزل مرسلأ ، فإن لم أرتبه
مراتب أقدم منه البعض على البعض ، فإن يبعث ما أخرجه في الكتاب الرابع في هذا

(١) م : أغلب .

الكتاب ، وأؤخر لإخراج ما أخرجه في هذا الكتاب وأخرجه في الكتاب الرابع ؛ ويكون مرادى في ذلك وفي ترك استعمال الكلام الجزل التلّقى أن أقربّه من الأفهام ، ليشارك في العلم بذلك المائة فضلاً عنّ قد يفهم بعض آراء الأوائل ومذاهبهم .

وأبدأ بقول الفيلسوف في التركيب ، فإنه من لم يقف على العلة لم يقف على المعلول ، ومن لم يعرف السبب للنّى حدث في الشئ لم يقدر على إزالته :

قال أفلاطون : إذا كان المصاد مبادئ مضادّه ، فبالخلق ألا يجتمع إلا بواسطة .

قال أحد : إن الكلام مما يحتاج أن يفهم ويصرف الرأى إلى الوقوف عليه ليدرك علمه . وقد تكلم الأوائل فيه ، وطال خطبهم فقالوا : إذا كانت الأضداد من شأنها التباعد فالطبائع لم تزل مركبة على ما ترى ، إذ من المحال أن تكون مفردة متضادة فتجتمع . وهؤلاء شيعة برقلس ومن يقول بقدم العالم والتركيب . وأما أفلاطون والقوتاغوريون فيقولون^(١) إن أوائل الطبائع طبائع مفردة وهى أربعة : الحرّ والبرد والرطوبة واليبوسة ، وأن الحرّ مضاد للبرد ، واليبس مضاد للرطوبة . فاجتماع الحرّ والبرد بالواستنتين اللتين هما اليبس والرطوبة ؛ واجتماع الرطوبة واليبس بالواستنتين اللتين هما الحرّ والبرد ، لأفّ ما لا يضاد يجتمع من ذاته ، ألا أن بدء الاجتماع اجتماع الحرّ مع اليبس فتولد منه ركن النار ؛ وليس الحرّ مضاداً^(٢) لليبس ، فليس بالمستحيل أن يجتمعا من ذاتهما ، ثم اجتمع الحرّ والرطوبة أيضاً ، وليس كل واحدٍ منهما مضاداً^(٣) لصاحبه فتولد منه ركن الهواء . ثم اجتمع البرد واليبس وليس هما متضادين فتولد منه ركن الأرض . ثم اجتمع البرد والرطوبة فتولد منهما ركن الماء . — فأما اجتماع الأركان وإن كان [١٤] أحدهما يضاد الآخر فإتّهما يتضادان من إحدى^(٤) الحاشيتين ويتسالمان من الأخرى ، فليس يستحيل أن يجتمعا من جهة التسالم ، لأنّ للباء والنار يتضادان من طرفين والطرفان^(٥) للتضادان مضادة للحرّ والبرد ،

(١) م : يقولوا .

(٢) م : مضاد .

(٣) م : أحد .

(٤) م : والطرفين المتضادين .

والبيومة للطرب ؛ فالطرفان للتسلمان مسألة الحرّ الرطوبة ومسألة البرودة ليس ؛ وكذلك سائر الأركان سبلها هذا السبل . فليفتقر الطالبُ بعين حكته : فيفتقر في الاجتهاد ، وعلته ، وكيف تركب واجتمع ليسهل عليه الكثير من عمل التحليل والتفريق .

قال أفلاطون : وأصلح الوعاء والرباط ليكون مقتدرًا على حفظ ما يحل .

قال أحد : يقول الفيلسوفُ إنك محتاجٌ إلى الوعاء الذى تحبس فيه ما تحل من العمل وتربطه به لئلا يفوتك ويفارقتك ، لأن الشئ الذى قد صار في نهاية اللطافة طالبٌ للملو مفارقٌ للسفل ، وهو عسير الضبط جدًا . فلهذا أمره الفيلسوف أن تتقدم فيما تكفّ غائلته عن نفسك . وقد وضع الفيلسوف في ذلك أعمالاً واحتلالاً فيه بحيل : كان من حيله وأعماله أنه كان يرد في الشئ بعد ما يخرج منه البعض ليكون ممسكاً له . فإذا أراد استعماله فترقه عنه وأخرجه منه ، لأن الذى قد حدث عليه الافتراق وتعوده مسارعٌ في المرة الثانية إلى ما يراد منه .

قال أفلاطون : وإن جعلت الرباط فساعدًا كان بالجدير أن لا يداخل العمل ويركب معه — إلى أن قال : تحفظه لتأمين شأن السفل .

< قال أحد > : يجب أن تخالف ما يراد في العمل ضبطه لئلا يجتمع معه ويدخله فيضعف عندما يحتاج إليه إخراجه عنه . فإن المراد أن يحفظه لئلا يفارق . وأما قوله : « تأمين شأن السفل » فإن الآراء مجمعة أن السفل قدير إلى الملو طالبٌ لخاططة والتشبث به . وتكلموا في السداد وما تولد من القوى التى تظهر بعده في النبات ما أدى إلى البيان أن أكثر نفع السداد لما قد خُصّ به من تفوت التركيب ، وإنه من إيجاز الطبيعة . فليس كل ما تولد من أجل ما يذهب إليه ، بل لما تقدم من القول في أن من شأن البالغ في التفاوت التشبث باللطيف لفتقه إليه . فإذا تشبّث به ضبطه وطلب اللطيف مفارقه إذ ينافره ؛ فيظهر بعد ذلك مفارقاً له في النبات . هذا سوى ما يفارقه في الظل وغير ذلك مما لا يحسن .

قال أفلاطون : والسبل أوثق ما تربط به .

قال أحمد : إنه قد تقدم القول في أن الماء عكر الطبيعة . فإذا كان كذلك ، فإنه أولى الأركان بالتثبث والضبط .

قال أفلاطون : والآية أيضاً مما يسهل فيها الضبط إذا استعملها التحرير .

قال أحمد : إن هذه الآية وَعَدَ الفيلسوف إخراجَ عملها في الرابع الأول ، وهي الآيتان التي لا يحلها الماء ولا تذيبها النار . فيقول : إذا ضبط الحاذق العملَ في هذه الآيتان من غير دخيل يدخله عليه — تهياً له .

قال أفلاطون : والآيتان كعمل الإله لوعاء الجنس اللاهوتي الذي أخذ طينته فعبثها وخططها بالماء والنار ، فصار للماء لا يحلها والنار لا تذيبها ، وصار أولى الأشياء لضبط وعاء الجزء اللاهوتي الطالب [١٤ ب] محلّه .

قال أحمد : إن من رأى الشيخ أفلاطون أن الأنفس لما سلكت من أجرام السموات فوقت في الطبائع السفلية كان للتثبث^(١) بها من الطبائع ركن الرطوبة وهو الضابط للنفس وللماح له عن أفعاله كنع السحاب والضباب نور الشمس وضياءه ، وأن الإله الأول — جل ثناؤه — فرق^(٢) بين أجزاء الرطوبة للثبث بالأنفس فكانت أجزاء سيالة رخوة ، فجعل لها الإله حينئذ بحكمته أوعية صلبة من جرم مخالط للنار والماء ، لا النار تذيبه ولا الماء يحلّه ، وهو جوهر العظام الذي منه الصحف وعاء الدماغ . فلما أن جعل الله تعالى هذا الوعاء أراد^(٣) منه أن يحلّه من رباطه في أزمنة طويلة لئلا يلحق النفس في مفارقتها ما ليس هو محتمل له ، فيكون الداعي إلى انتهاسه في الطبيعة . فلما وجب أن يبقى الزمان الطويل ، فتح إليه الأبواب التي هي الحواس ، ثم أوصل بذلك الجسد ، ليكون الخلد له وللعين على ما يقاسيه من مجاذبة الطبيعة ومنايبتها . ثم جعل في هذا الجسد أعضاء التناسل والأعضاء القابلة للأغذية وغير ذلك مما قد أخبرت الالة فيه في سائر كتبنا . وسأبقى في هذه الكتب يعمض ما يستدل به الأصلح الرأي . فقد وجب بوجوب هذا القول أن جميع

(١) م : التثبث .

(٢) م : فوق .

(٣) م : لراة .

أعضاء الإنسان خلق للنفس ومن أجله ، وأن كل ذلك مطيع للنفس والنفس المستولية عليها .
قال أفلاطون : فانظروا إلى تدبير الإله ودقته وكيف تحل الأنفس مع قدرته ؛ فاقعدوا
به وإن كنتم منقوصين ضفاء !

قال أحمد : تدبر قول الفيلسوف هذا ، وانظر إلى اجتهاده فيما يكشف لك وما يطلب
لك من المثل التي يحذف^(١) في علته والتقدير الذي تقتدى به ! ألا ترى أن الإله
— عز وجل — مع إرادته لحل النفوس وتدرته على ذلك لا يعجل ولا يحمل على الشيء
ما ليس في وسعه واحتماله ؟ فالواجب على الرجل المحب للعلم والإدراك أن يقتدى في الرفق
والثباتي بالكامل القدرة المتمكن من الأشياء ، لاسيما وهو منقوص ضعيف كما وصفه
الفيلسوف ؛ وفي امثاله أمر الشيخ ما يجمع له الفضيلتين : الاقتداء بأفله جل ثناؤه ،
ونيل المراد .

قال أفلاطون : واجمل هذه الأعضاء أيضاً دليلاً ، وإنما جعلت للتصفية والحل ،
لا لتغير ذلك — إلى أن قال : وإن جعلت أيضاً للنفس فكذلك .

قال أحمد : يقول الفيلسوف ويأمر أن نجعل الآلات التي نصق بها العمل كأعضاء
التي في الإنسان . ويقول إنما جعلت الأعضاء في الإنسان ليفرق بها بين اللطيف والبكثيف .
قال أفلاطون : وبالأعضاء ما قبل الشيء المتغاير وصار من الشيء مثله .

قال أحمد : إنه بين عند ذوى الألباب أن تولد المني من استحالة الأغذية ينضج
الأعضاء لها وعملها فيها . قد بان أن لعمل^(٢) الأعضاء يستحيل من الشيء ما يخالفه في
الهيئة والتركيب فيكون منه مثله أيضاً ، إذ من الحشائش والنبات والأغذية المروقة فيها
الحركة وما يوجد في الإنسان والحيوان يتولد الإنسان والحيوان ، وبالأعضاء ما يكون من
الإنسان الإنسان ، ومن الحيوان الحيوان :

قال أفلاطون : وكيف لا يكون كذلك ، وقد جمع بين الماء والنار ؟

(١) حذف في العمل : أسرح .

(٢) من : الصلي .

قال أحد : وهو^(١) بما أن [١١٥] النار التي يصف الفيلسوف هي نار للراوة ، فإنها ركن النار في بطن الإنسان ؛ والماء البلم ، وقد اجتمعا على نضج الغذاء وجذب قوته حتى استحال منه ما استحال ، فيقول الفيلسوف : إنه مما يحتاج في العمل لأن من جمع بين الماء والنار واستعملهما وصل بهما ، قد أدرك الجزء العظيم من أجزاء هذا العمل .

قال أفلاطون : وكما أن الثقل من الحيوان يستعان به في ضبط القوى وجذبها^(٢) فواجب استعماله في مثل ذلك — إلى أن قال : فهو يظهر كما تراه يظهر .

قال أحد : إنه قد تقدم القول في ذلك وتبين للامة ، فضلاً عن العلماء ، ما قاله الفيلسوف في السداد ، لأن السداد يجذب القوى التي^(٣) تظهر بعد في النبات . فالثقل من العمل كالسداد من الإنسان . والفيلسوف يأمر أن يفعل به كما فعل بالسداد ليلحقنا من الرقي في ذلك ما يلحق مستعمل السداد .

قال أفلاطون : وجعل الإله عز وجل فينا جزء الشهوة للطعام ليكون مشغلاً للروح الطيبية عن أذى النفس العقلية . كذلك يجب على العامل أن يلبس العمل في أوان استعماله ما يكون غرضاً للاحتيال عنه .

قال أحد : إن النفس الطيبية إنما ربط بها الشهوة للأغذية والحاجة إليه ليكون مشغلاً لها عن منابذة النفس العقلية . فإذا منعت الغذاء ، أعنى الطيبية ، كان داعياً إلى مضادتها ومنابذتها الروح الحيوانية تضاداً ومنابذة تؤدي إلى الخبال . وكذلك إذا كان العمل في أوان التكليس لم يكن لابساً جزءاً قوياً مقاوماً ، فإنه يخاف على العمل الفساد والدمار . قال أفلاطون : والإناء المدور إنما جعل مدوراً اقتداءً بالسفل والعلو — إلى أن قال : فهو أشبه الأشياء بما يراد توليده فيه ، وبالشكل ما يتشكل الشيء .

قال أحد : إن الآنية التي تحتاج في هذا العمل يجب أن تكون مدورة^(٤) الهيئة ليكون

(١) س : وهو بما أن .

(٢) س : جزية

(٣) س : القى .

(٤) ل ، س : مدور .

الفاعل ذلك مقتدياً بالفلك وحقق الصماغ : وإذا كان الشيء المحتاج إليه الشيء البسيط المتشابه الأجزاء فبالخلق أن يكون تولده في الجسم المشاكل للتشابه البعض البعض . وقبل ذلك ما أخرج^(١) الصنعة للآلة ! وهي الآلة التي لا تحرقها النار ولا يحلها الماء لأنه المحتاج إليه في بدء العمل إذ كان الحامل للعمل وغيره مستغنى عنه فيه . فليعمد العامل إلى الطين الذي قد عود الصبر على النار كالطين الهندى والمغربى أو المشرقى الذى هو الطين الصميدى الذى تتخذ منه براتق الصاغة . فيجعل^(٢) هذا الطين في إنائه ويضر بالماء ويصاعد الماء عنه بالقرع ويكلس في نار الزبل تكليسا قليلا لا يصل النار إلى أن يحم الطين كالقنار ، بل يشو به بشوية ضعيفة — يفعل ذلك سبع مرار ليأمن من القوة الماتة والنارية ويكون المالك له هذه القوة في رفق ليكون في المرة السابعة كأنك لم تتألم . ثم تطبخه طبخا جيدا وتأخذ لكل مئة جزء من الطين ثلاثة أجزاء من الطلق الأجاسى وجزءا من الحصى الأبيض الدجلى ، يعنى النهرى ، وربع جزء من المسقونيا وهو إقليميا الزجاج فتجمعه وتطرح عليه مثل ربع عشرة من عظام تحف الرأس ، أعنى به رأس الذر من [١٥ ب] الإنسان ، ومثل المظام نواشر . ثم تمجن كل ذلك بالبول ، واتركه^(٣) على حالته تسعة أيام لا تزال تطبخه وتضره بالماء المذب وتقليه فيه حتى تنفى أ كثر الملوحة عنه . فإذا فعلت به ذلك فألقي على كل مئة جزء منه جزءا من الخطمى الأبيض ، واتخذ منه الأوانى التى أنا مرسم عليها لك ثم أدخلها النار حتى تنضج وتصير خارا مقاوما للنار . فما كان من هذه الأوانى للتكليس فإنه يمزى في العمل . وما كان يجب أن يحل فيه الشيء ويصاعد بالرطوبة فليطبل عليه طلاء الفصار ، ويكون الطلاء الصينى الممول من السبادى والرماس القلى ويستعمل الآتينين ، أعنى أوانى التكليس والتحليل قبل العمل أيلما في غير العمل ليفارقه ما يفارقه ويمرن على العمل .

وإنما إخراجي هذه الصفة بالزبد من القول لأن من شأنى في مثله استعمال الأنثاظ

(١) فوقها : ما أخرج . م : للصنعة الآلة .

(٢) م : فجعل .

(٣) م : وتركه .

السهلة العامة التي يشترك في العلم بها أفناء الناس ، لأنه إذا كان المقصود في وصف عمل الشيء إدراك حقيقته ، فالواجب أن يقصد لما لا يعنى على المتعلم والصانع . فلو لا أنى خالفت الفيلسوف في رأيه وأخرجت هذه الصفات على ما ترى وحذت عن الكلام الجول الفهم ، لكان يقل من ينفع به . وسأتم كلامي بأسخف ما يتهيا من الألفاظ ، فليس مرادى ذلك أظنه بقى إلا كشف الفاض وما يستهل على الطالب عمله وعظه . ولولا أن من الأشياء ما لا يجوز فيها الاختصار دون التمام ولا الإيماء دون التصريح — لكان كلامي يقصر . إلا أنه العلم التام المحتاج منتحله إلى الوفوف على أكثر العلال الأدبية حتى أكاد أن أقول الكل . وكيف لا يكون كذلك ، وهو العمل الأبدى الذى كان من أجله ما ترى ا وليس يستغنى العامل ، مع كثرة كلامي ، عن استعمال قياس البعض على البعض ليكون بفعله ذلك مستمكناً من العلم يعرف صدقه عن كذبه ويقف على ما يجب أن يهمله فيه وما لا يجوز تركه بته ؛ فإنه إذا فعل ذلك واغتنق له الرأى سهل عليه مطلبه ومراده . وليلم أن هذه الأشياء كالمرقى ، وأن الطالب كالكالك البيداء : الواجب عليه أن يهتدى فيها بالمقائيس التي يعرف بها نهج الطريق . فإذا عدم الحاجة وما يقيس به فالصواب له التثبت ، لأنه لا يأن أن يكون سيره ذلك مما يعمده عن مقصده . كذلك العامل يجب عليه أن لا يركب شيئاً إلا وقد عرفه وعرف صوابه ليكون هو الذى يتلب العمل لا العمل ينبله . وأنا مخرج للفيلسوف لفظاً يوجب وصفه في هذا الموضع :

قال أفلاطون : ومن وقف على الاختلاف والضلوت الذى يمرض للمتباغين تحقيق أن لا يستعظم ما يحدث عليه .

قال أحد : إن من شاهد من أهل هذه الصناعة عمل الصباغين ، لا يستعظم الخلل يقع عليه في عمله . فكثيراً ما يعالج الماهر في صناعته صبغاً من الأصباغ سراراً فيحدث عليه في بعض الأوقات التي يعالجه فيها ما يغيره عن مراده وهو لا يعرف السبب في ذلك مع كثرة معالجته للعمل وطول أيام [١٦] مجاورته له . وقد يعمل الرجل الحبر دهره < و > قلما يتفق أن يخرج على لون واحد وعمل واحد ، لأنه ربما خرج قتماً ، وربما كان الثالب عليه اللون السامعى ، وربما كان براقاً لا صقال فيه ، وربما كان صقيلاً قتماً — هذا ولا تُعرف

علته . فلما ما تعرف عِلته فالتحرز منه سهل . فإذا كان العمل القليل يحدث فيه من التفاوت مع طول الاستعمال ما يحدث ، فكيف يظن بالعمل اللطيف للتجاوز لعمل الإنسان ! وإنما التفاوت الواقع في الأصباغ والخبر من أجل الأمور المشتركة فيها : منها الزمان والهواء والوقت . والمستوى ، من الفلك والطلع ، ومن الروحانيين ما يُقصر عن كَفِّ غائلته مستعمل هذه الأصباغ .

قال أفلاطون : والكيان مع خفته واتصاله بالعلو ومداخلته للعمل فإنه لا يسلم عمله من الخيال والفساد .

وقال أحد : إن الكيان هو الشيء الذى أنبأتك به وأعلماء أنه الروح للفنى المدبر للإنسان ، ومنه تكون استحالة الأغذية وتوليد الحيوان وبه إمام الإنسان ، وهو الجوهر الخاطى لكل ذلك — فرى ما يحدث في أفعاله من الفساد والبطلان . فإذا كان ذلك كذلك مع استحالة ونفاذ قوته ، فكيف يكون الإنسان المنقوص البطيء ؟ !
قال أفلاطون : واضبط الفساد من الأقين إن يصل إلى العمل ، وإلا فأكثر ليكون ما يسلم لك على التنجيب^(١) .

قال أحد : الأقان^(٢) : أفق العلو الذى هو الفلك ، وأفق السفلى الذى هو الأرض ، لأن الفساد واصل إلى جميع الأشياء من العلو والسفل والواسطة التى بينهما . فإذا قدر الإنسان على منع الفساد من^(٣) مآته قد أمن من فساد ما يعلم ، وإن عجز فالصواب له امتثال قول الفيلسوف في الإكثار من العمل كأنه يعمل أعمالاً كثيرة في مواضع شتى في أوقات متفرقة ليسلم له أخذ ذلك ، فإنه من البعيد الكون فساد الكل ، كما يستحيل أن تبطل كل أفعال الكيان .

قال أفلاطون : والفساد العلوى من جهة تفاوت مواقع الأشخاص العلوية والسفلى

(١) ل : التنجيت . (٢) م : الأقين .

(٣) م : ممن .

مداخلة الأركان إياه على غير موافقةٍ والمعالجة على غير سدادٍ ؛ وأشدّ ذلك تضاد الخاطـالـ
السريع الجوال .

قال أحد : أمّا ما تقدم من قول الفيلسوف فهو واضحٌ في نفسه لا يحتاج إلى تفسيرٍ
ما خلا قوله : « السريع الخاطـالـ » يريد بها الروحانيات ، وهى أشدّ الأشياء على العمل ،
ومنها يكون أكثر القساد .

قال أفلاطون : فإن لم تقدر أن ترضيها ، فاستعن عليها ما هو أعلى منها ليكتفها .

قال أحد : إن من الخال أن تقدر على تألّف جميع الروحانيات ، أو تجمع في التألّف
بين المصاد والمنافر . وأولى الأمور أن يوالى العامل روحاً قوياً ، في قدرته منع من يخاف
منه فساد العمل . وأولى الأرواح بالتألّف روحانيات الكوكبين العلويين : زُحل والشمس ،
أو روحانية الدولة والملّة ، أو الروحانية المتولدة من القرآن أو المستولية على الزمان . ولا يجمعن
في تألّفه بين اثنين ، أعنى به كوكبين ، أو روحين مختلفين ، بل يقتصر على واحدٍ فإنه أتمُّ
لأمره وأسلمٌ لإجابه .

قال [١٦ ب] أفلاطون : وليس يكون منه إذا تألّف وأجاب منع المضاد قطع ،
بل يسدّد ويوفق .

قال أحد : لا يخلو المتألّف لروح من الأرواح أن يوفق للصواب في جميع أعماله لاسيما
إذا كان المتولى للتأليف قوياً .

قال أفلاطون : وأنت مستغنى عما يحتاج إليه المتألّف للاتّباس .

قال أحد : إن المتألّف للاتّباس يلحقه التعب الشديد والمؤن الكثيرة ، ثم لا تسرع
الإجابة إليه كما تسرع إلى غيره من يتألّف للاستعانة ، لأن الاتّباس أمرٌ جليل عظيم ، ليس
شئٌ من أمور العالم إلّا بالمثابرة والججاج والصبر والإلحاح والقيام بكل ما يقربه إلى من
يتألّفه . ثم لا يتم له في ذلك إلّا في القرآن الفلّ على الاتّباس الواجب كونه فيه ، وربما
حرمه ذلك ضعف مولده وفساد مواضع الكواكب فيه .

قال أفلاطون : وكما يحتاج الداعي للالتباس < إلى > القرائين والدعوات والنبأخ —
فلنرى يدعو للمعاونة يجره الدخن والبطء .

قال أحد : إن الذى يتألف للالتباس يحتاج إلى قرائين ونبأخ فى أيام معلومة ، ويريد أن يدعو مستولىه ، ويهيم له أجل ما يقدر عليه إذا دخل بعض حظوظه أو قارن أحد البابانيه أو يكون له حظ فى اليوم أو الساعة . ويجب عليه مع ذلك أن يتقضى بضائه الكوكب ويلبس لباسه ولا يقرب مضاده ، لأنه يلمس من الشيء أن يتركب فيه ويخالطه . فإذا خالف سيرته بعده ونافره . والقاعى للمعاونة فى هذا العمل وفى غيره يكفيه أن يدخن بدخنة توافق الكوكب وتسمى باسم روحانيته ، ويبالغ فى الثناء ويلج فى دعائها وتشيدتها والضرع إليها . فروحانيات الشمس وزحل ما أنا بحبره ، وروحانية الملة والدولة إن لم تقدر الوقوف على ماهيتها فتألف المجانس لها والمستولى عليها كاستيلاء زحل والزهرة على هذه الدولة . وأنا مختصر لك عمل أسلاف هذه الكواكب ، وأوقفك على ما يستغنى العامل إذا عمله عن^(١) غيره من الأعمال . وأخرج أيضاً دخن الكواكب ، مع اسم روحانيته لتقف عليه :

< زحل >

اعلم أن زحلاً لا حظ له فى هذا العمل ، وهو يمين على نفاذه إذ كان من جنسه . والذى يجب أن تتألف من روحانياته الثمانية لهذا العمل روحانية بذيئاس وتدخن له من عقاقيره بالقل ، ومن الأعضاء دماغ الستانير .

المشتري

كوكب رطب سمى . لا يوافق كل عمل فيه مشقة على النفس . وهو لا يمين العمل ، إلا أنه يكف الثائلة . وأولى روحانياته بالتألف روحانية دهاهوس . ويدخن له من عقاره بالصبر فقط دون المضو .

الريخ

كوكب نحس شرير، لا يعين أحداً على رأى، ولا يرشد إلى صواب. إلا أنه ربما احتاج العامل أن يسلطه على معاند ومعاد^(١) للعمل؛ وينتفع به في ذلك. وأولى روحانياته بالتأليف لهذا الجنس من العمل روحانية مهندس. ويدخن له من عقاره باليش ومن دماغ الثور؛ ويدخن له أيضاً بالجرمل والخردل. ولا يدعى به في موضع العمل [١٧] لأنه لا يؤمن أن يُفسد العمل.

الشمس

الكوكب القوي للتمكن، الذى لا يُمكن من العمل إلا به ومعاونته، وهو المشاكِل العمل إذ قد حوى الجزء البسيط المطلوب في العمل؛ وليس يتم العمل إلا به، إذ كان المستولى على العالم موافقاً للعمل. ويجب على العامل أن لا يحيد معه إلى غيره، إذا لم يضطر. ويجب أن تتألف من روحانياته للعمل روحانية أطميناس وروحانية طهيغالايس. — ويحتاج الداعي لهذا الكوكب فقط، في تألفه لهذا العمل ولنيره، أن يلبس الثياب للواقعة له، وهى الثياب الحر للنسوجة بالذهب أو المطلية، يلبسها في وقت الدعوة، ويدخن له بقاره الذى هو للسك، ومن الأعضاء دماغ الإنسان، ويدخن له أيضاً بالقرنفل والكباب والسعد والليحة. وإن دعا غير هذا الكوكب فلا يخلى، مع دعائه غيره، تألفه والقيام بما يقربه منه. والاضطرار الذى يقع فيحتاج أن يدعو^(٢) غير هذا الكوكب هو أن يكون هذا الكوكب في أصل مولد الطالب مقابل^(٣) لطالمة أو لصاحب طالمة.

الزُّهرة

كوكب رطب بارد يميل إلى اللهو والبطالة، ويضاد العلم والنظر، وله استيلاء على الدولة

(١) ص: صامد.

(٢) ص: يدعى.

(٣) ص: معايل.

والله ، وهو يكفُّ إن لم يُمن^(١) . وأكثَر عمله في منع الأمراض التي تعرض للطلاب .
والذي يجب أن يُتألف من روحانياته ديدس . ويدخُن له بالصندل والقسط والأشنة ،
و يشحم كُلِّي الضائِب . وإنما خص هذا الكوكب بكفّ غوائل الأمراض لرطوبته
وسمادته . — وأكثَر ما يمرض لصاحب هذا العمل مُيس السماغ ، إذ ما يصمد من العمل
يداخله ويخالطه .

عُطارد

كوكب متمزج مختلط بالطباع ، متلازم خفيف سريع ذكي ، وهو يفتح غَلَق الأعمال
بذكائه وفطنته . وله في مداخلة العمل الأثرُ الكامل . فإذا عاون أصلح ، وإذا نافر وضادّ
أفسد . وكما يرشد ويوقى ، كذلك يخالط ويُحَيِّر . فليكن عملك وعنايتك في تألّفه على قدر
ما أنباتك من أثره . وله من الدخن الصموغ والكندر والكنه . وأغذ روحانياته الثمانية
في هذا النوع مودس وبرهانوس .

القمر

الكوكب السريع النافذ ، الذي لا تتمّ جميعُ أمور العالم إلّا به . وبأثيره وحركته
تجرى جميعُ أمور العالم . وقد قال الحكميم في بعض كتبه : وأصلح حال القمر الذي هو
القهرمان — يريد بذلك أن جميع أمور العالم به تنفذ ، وتأثيرات الكواكب به تصل ؛
ولا يُستفى منه وعن إصلاح موضعه وتألّفه في جميع الأعمال — فكيف في هذا العمل
السريع إليه الآلاتُ والقوائل ؟ ! فتتقدّه مع تألّفه ، وتعرفُ موضعه واتصاله وانصرافه .
وله من الدخن الأبرار اليابسة ، والورد ، والبنفسج . وأخصّ روحانياته لهذا العمل دغاثوس .

فهذه الأعمال والدخن مما يجلب تألّف هذه الكواكب ، ويكفّ غوائلها فتدبرّ الأمر

وثابر على تأتف ما يستغنى عنه ، وحذَّ عَنَّ لا يضرُّك أن تمجدَّ عنه . وليكن عملك في الكواكب الباهية^(١) على هذا القياس ، وكذلك في أهوية البلدان ، وطلوع الأنوار > و < تغير الزمان ، أعنى بذلك أن تنسبها إلى أشكالها من العالم العلوى فتدبره [١٧ب] كما تدبر شكله من العالم العلوى .

قال أفلاطون : فليكن لك في الأواني وصنعتها فاذ وحقق واتقدِّر^(٢) فيه بالحيط بالكل .
قال أحد : كل عمل من الأعمال يعملُه النافذ الماهر فهو أصلح وأوفق من عمل النقيّ المغفل . فلهذا يشير الفيلسوف بأن يكون لك في صناعة الأواني فاذَّ وحقق . ويعنى بـ « المحيط بالكل » الفلك في تدويره . ويأسرك أن تكون جميع الأواني المستطيلة وغيرها لا تنحرف من جنس التدوير ، لأنه أبعد من التفاوت وأوفق للعمل .
قال أفلاطون : وإذا كان المراد من الشيء أن يكون فيه ما في الأركان من الانحلال والانضمام ، فالواجب ما يجب أن يكون في شكل المحيط بالأركان .

قال أحد : إن هذا القول مؤكد لما تقدم . وقد أنبأتك مراراً أن بحركات الفلك ما ينخل الأركان فيصير صفوها إلى العالم العلوى ، وعكسها إلى القعر . فإذا كان يراد من العمل ما يحدث من الأركان ، فالخليق أن تدبر ، أعنى به العمل في المشاكل ، بما يحيط بالمركز .

قال أفلاطون : وإنما اضطررنا إلى استعمال المستطيل وغير ذلك من التداير ، إذ كنّا مقصوين عن تدير الإله — جلَّ وعزَّ — وعاجزين عن نُصَب الأشخاص العلوية .

قال أحد : إنه يقول إنما يضطر أن يحيد عن الشكل المحيط للدور في أواني العمل ويتبعه بسائر الأعمال ، إذ كان عاجزاً عن تركيب مُثُل الأشخاص العلوية الحلقة والميَّسة والمدبرة لما يحوى ؛ فلما كان ذلك كذلك ، اضطررنا إلى المستطيل من الإناء للعمل ، لأنه ربما لا يصفو الشيء إلا بأن تبعد مسافته إلى التصعيد — إلى غير ذلك مما يحدث في العمل

ويعرفه المدرّس له . وفي تلك أشخاص تصف بأجراسها ما يبقى في الشيء من الكدر بعد الصعود ، ومنها ما يمنع الصافي عن الملبوط ويهبط الكدر .

قال أفلاطون : وتحرّز أن لا تكون الآنية رفيعة فتتكسر ويكون مع ذلك الفساد سريع النفاذ . ولا يجب أن تبلغ بها في غلظ الجرم ما يعطى العمل .

قال أحد : أولى الأشياء في الأمور التوسط . وجميع الأواني إذا رقق جرمها فلن الكسر يسرع إليها والفساد إلى العمل سريع فيها . والتخين من الآنية يمنع القوى عن الأثر ؛ فيجب أن تكون متوسطة الصنعة ليعتدل الأمر فيها .

قال أفلاطون : وتفقّد ما تحل فيما تحل ، وهل هو ضارّ له أو موافق .

قال أحد : إن الحلال للشيء مضطر أن تحلله برطوبة وحرارة لأنه لا ينحل الشيء إلا بدخول رطب يدخل عليه ، ولا يدخل الرطب الشيء اليابس ، خاصة إذا كان بينه حاجز^(١) ، إلا بحرارة توصّل تلك الرطوبة إلى الجنس اليابس . فيقول الفيلسوف : أن تنظر فيما يحل فيه العمل من الأشياء الرطبة ما هي ، وهل هي موافقة للعمل ، مُصلحة له أو ضارة مُفسدة .

قال أفلاطون : والجنس من الحيوان ، وإن كان سريعاً فبإيراد ، فإنه يعفن إذا^(٢) كان

الجنس اللحى .

قال أحد : يعنى بالجنس من الحيوان الزبل والدم وغير ذلك مما يحل به أهل هذه الصناعة العمل . فيقول إنه وإن كان سريعاً لما قد بقي منه من القوة الحيوانية فهو عفن معفن إذ كان < في > الجنس اللحى عفونة الطبايع .

قال أفلاطون : والزبل أشد عفونة والدم أشد تداخلاً^(٣) .

[١٨] قال أحد : إن الدم ، وإن كان من عفونة الأركان ، فقد حوى القوة النفسانية

(١) من : حاجزاً . (٢) ل : لنا .

(٣) من : تداخل .

وهو مسكن للروح ، والزبل ظاهر العقونة ؛ فآزبل — نقصان قوته — يعجز عن مثل .
فصل الدم في المداخلة . بقوة الزبل في تحليله بالعقونة ، وقوة الدم بالحرارة ، وقرب العهد
بمجاورتها للروح .

قال أفلاطون : وفي الزبل ، لقرط العقونة ، قوى تطلب المفارقة ؛ فيطلبها ذلك تداخل
العمل فتنتج .

قال أحد : قد قلت بدءاً وكثر كلامي في كتبي في هذه العلة وأعلنت بحسب العمل أن
الزبل يجتذب القوى البرانية لقرطه إليها ، وبرهنت ذلك بما يحدث في السماء والزرع ، وأن
ما كان فيها من القوى طلب مفارقتها ، إذ العقونة تفتت التركيب ومفارقة الصفو . فيقول
الفيلسوف إن القوى الطالبة لمفارقة السماء تداخل العمل وتدبره فيكون منجماً .
قال أفلاطون : والدم يفرط فيدخل على العمل ما لا يشاكل فيفسد .

قال أحد : لما كان الدم قريب العهد بمجاورة النفس كان جواً نفاذاً ، فبفرط
جولانه وتداخله يدخل على العمل ، مع ما يداخله من الصفو ، الكلد ، فيكون ذلك
الداعي إلى الفساد .

قال أفلاطون : فلا يستعمل الدم إلا في الجامى البطيء .

قال أحد : إن من الأشياء ما يضعف حلها ويستحيل أن ينحل في الزبل ، فيضطر
العامل إلى أن يحل في الدم ، ولا يتم له حيثئذ ما يريد أيضاً حتى يستعين بالنار ويغلي الدم
غلياناً شديداً . فإذا خاف أن يخرج عن حد الرطوبة أمده بالماء . فينهي الفيلسوف أن
يستعان بالدم إلا فيما لا يعمل فيه الزبل .

قال أفلاطون : وما كان يسهل حله ، فأرفهه عن الزبل إلى ما هو أرفع منه .

قال أحد : كما حاد في تحليل الأشياء الرخوة عن الدم ، كذلك بأسر أن يستعان في
حل ما لطف جداً بما هو ألطف من الزبل ، كالماء الحار والخنجر .

قال أفلاطون : والماء الحار وإن داخل لم يضر .

قال أحد : قد يجب أن أتلم أن الماء إذا طارق الشيء فلا يبقى فيه من جنسه

إلا التقليل الذى لا يحس ، كما ترى ذلك عياناً فى الثياب التى ترطب وغير ذلك من الأشياء التى يحلورها الماء . فإذا بيست فإنه لا يرى فيه من الجزء المائى ما يحس ؛ فداخلته العمل كذلك .

قال أفلاطون : ولو كان يراد بالعمل الخلط دون الإدراك لكان يستغنى بإدخال الجزء المائى عليه .

قال أحد : صدق الفيلسوف ! فلولا يراد من تدبير العمل وإدخال القوى عليه دون الترطيب ، لكان يكتفى بأن يدخل عليه من الجزء المائى ما يقيمه فى السيلان كهيئته بعد الخلط . إلا أن المقصود تفريق الأجزاء فى أزمنة ومساعات معلومة .

قال أفلاطون : والجهر بالإضافة إلى الماء كالهم إلى الزبل ؛ إلا أن الماء خلط من القوة .

قال أحد : إن الجهر إذا أضفته إلى الماء وجدته أكثر علامته بقدر تفاضل عمل الدم على عمل الزبل ؛ وهو أيضاً — أعنى الجهر — يدخل فى العمل ما لا يجب أن يدخل ، كما يدخل الدم ؛ فشبه الفيلسوف هذا التشبيه ثم قال : « إلا أن الماء خلط من القوة » — أراد به أنه لم يشابهها فى القوة .

قال أفلاطون : والزبل والدم من الحيوان كالحيوان .

قال أحد : إن هذين [١٨ ب] النوعين ، أعنى به الزبل والدم من كل جنس ، يشاكل ما هو منه ؛ فليكن قياسك على ذلك ^(١) .

قال أفلاطون : إلا أن الزبل من الإنسان والسيبع أشد عفونة وعكراً ، إذ ^(٢) كان تولده من العفن ، فقد تردد .

قال أحد : لما كان طعام الإنسان والسيبع اللحوم المخصوصة بالقوة وما شاكلها من

(١) وردت هذه العبارة الأخيرة مكررة فى المخطوط .

(٢) ل : إذا .

الأغذية التي وإن لم تخص بالقوة فهي رخوة ، فبالواجب أن يكون الزيل من هذين الجنسين غفناً^(١) جداً لتردده في القوة .

قال أفلاطون : ولا تلغيت إلى قول أهل لوزيا^(٢) في ادعائهم أن النتن من مقدمات التلطيف ، فذلك على خلاف ما ذهبوا إليه .

قال أحد : أهل لوزيا جماعة من مجاورى اليونانيين . وفي آرائهم أن النتن من مقدمات التلطيف . ويحتجون^(٣) في ذلك بارتفاعه عما يحمله حتى صار يرتفع ويدخل حساً الشم . فيبطل الفيلسوف هذا الرأي ويعلم أن ذلك على خلاف ما ذهبوا إليه .

قال أفلاطون : وليس كل سريع صفواً^(٤) ، كما أنه ليس الحاد من رذلى الفعل بالصفو .

قال أحد : يخبز الفيلسوف أن غير الصفو يسرع أيضاً . واستدل عليه بالأفعال : فكثير من الأعمال السريعة مذمة لا تستحق اسم الصفو .

قال أفلاطون : ولا يخلو أيضاً أن يحدث معه بحرسته بعض الصفو ، فيوافق قول القوم ، وإن كان منهم رأى فيه غير صواب .

قال أحد : إذا حدث في الشيء الافتراق فإنه يفارقه المكر كما يفارقه الصفو ، والنتن إذا فارق الشيء فارق معه أيضاً أجزاء الصفو ، فتكون هذه الأفرار كالتلطيف ، فيوافق قول أهل لوزيا وإن كان رأيهم انطلاً .

قال أفلاطون : وفي الجملة إن ذلك الصفو بصدده من التنافر إذ كان الواحدى الذات ، والنتن خلو من ذلك .

(١) س : غفن .

(٢) لوزيا Lydie : إقليم قديم في آسيا الصغرى ناحية الغرب ، يمتد ما بين جبل مسوجيس Messojis الذى يفصله عن كاريا Carie في الجنوب ، وبين جبل تخوس Temnos في الشمال ؟ يمتد من الشرق إقليم لفرجيا Phrygie ، ومن الغرب المستعمرات الإيولية والإيونية على ساحل بحر إيجه . وفيه جبلان شهيران هما طبولس Tmolus وسفوليا Sipyle .

(٣) س : يججوا .

(٤) س : صفو .

قال أحد : إذا كان دليل الصفو أن يكون خلواً من التنافر ، والتنافر موجود في التنا ،
فلواجب أن لا ينسب إلى الصفو :

قال أفلاطون : وزيل الخليل ، وإن يمد عمله ، فهو سليم .

قال أحد : كل ما كان من الأدوية والعقاقير بطل العمل فصاحبه آيئ منه . كذلك
زيل الخليل وإن كان غير مسرع فيما يراد منه فهو أقل هذه الأشياء فساداً لما يحوى .

قال أفلاطون : فتدبره في الاحتراق .

قال أحد : كل نوع من الزبل كزبل النعم والبقر فإن ريمه عند الاحتراق يولد في
الإنسان الأمراض الرديئة . وزيل الخليل قلما يضر .

قال أفلاطون : فإن أبطأ في العمل فاحتجت أن تمدّه بما يعين ، فافعل .

قال أحد : يقول : إن كان يصبر ففاده فيما قد دفن فيه ، واحتجت أن ترشّ عليه الخمر
وللماء الحارّ فافعل .

قال أفلاطون : وانظر ! فلن كان الترتيب يقع من أجل الآتية ، فاستدل .

قال أحد : قد قلت مراراً إن حلّ الأشياء ، وإن كانت بمجاورة الرطوبة تنحل ،
فلا يستغنى عن أن يداخله بعض الجزء اللأى ليكون للمين له على ما يراد منه ، وأنه إذا عدم
في الآتية التخلخل ، فإنه لا ينفذ الجزء اللأى ويسرّ حلّ الشيء . فأرأى ما حده الفيلسوف
من الاستدلال [١٩] بالإناء للنظم الأجزاء < إلى > الإناء المتخلخل ليصل .

قال أفلاطون : هنا إذا كان الشيء مما يستحيل أن يستقيم إلّا بمجازة الماء . فأما غير
ذلك فهو أولى أن يمنع الماء من الوصول .

قال أحد : إن من الأشياء ما الغالب فيه اليبس فذلك مستحيل حلّه إلّا بإدخال الحر
والرطب ، ومن الأشياء ما الغالب عليه البرد فذلك حرارة الزبل تحله ، وإن لم يصل الماء .
فالفيلسوف يكره وصول الماء إلى المتاع إلّا عن اضطرار . فلذا قدرت على إتمام العمل من غير
أن يصل الماء ففعلت .

قال أفلاطون : ومن الأشياء ما لا يتحل بتة دون أن يعالج قبل بالنار .

قال أحد : ما انقد من الأجسام في الماء فإنه يستحل أن ينحل بعد في الماء ،
إذ الماء علة القعد . فإذا عولج بالنار وانتزع منه القعد والانضمام الواقع من الماء فإنه بعد
ذلك يسهل حله .

قال أفلاطون : ولكن عملك كالمرافق يرتفع من الأرض إلى الماء ، ومن الماء إلى الهواء ،
ومن الهواء إلى النار . ثم صف بعد ذلك .

قال أحد : إن هذا القول مما يستحق أن يوضع في الكتاب الرابع . فإنه وإن كان
مما يحتاج إليه من محل الأشياء فإنه تمام العمل . ولما وضعه الفيلسوف في هذا الموضع فلا بد
من كشف غامضه . إن الماء وإن كان قهر الطبيعة فهو ليلانه ولين تركبه أسرع استحالة ،
والأرض تستحل إلى الماء إذا دبرت ، والماء يستحل هواء والهواء نارا والنار تنفرد ، أغنى
الحرارة تنفرد عن اليبس . فإذا افرد سهل أن يلحق بالصفو . فعلى هذا أمر الشيخ أن
يكون التديير .

قال أفلاطون : والعلة فيما يأمر من الارتقاء التدريب .

قال أحد : يقول : إنا ندبر الأرض حتى يلحق بالتديير النار ليجرى عليه تديير العمل
فتدرب ؛ ولولا ذلك لكان قصد الجنس الناري مما يغنى عن تديير جنس الأرض حتى
يقام في جنس النار .

قال أفلاطون : والعمل الكبير ضبط ما يحل .

قال أحد : لولا ما قنمه الفيلسوف في قوله لما كان مستحيلا إدراك هذه الصناعة على
ذى الجمل والماء . إلا أن هذا الاستمكان من ذلك الفعل العظيم القى يتجاوز أفعال البشر .
وستأني في هذا الكتاب وفيما يليه بالأراء^(١) التي ترشد إلى ما يمين على ضبط الشيء إلا أنا^(٢)
إن أخرجنا ذلك بالمباراة الثامنة الكلية ، فلن نستطيع أن تأني بالاحتاج إليه في ذلك ؛ ولا يستغنى

العامل عن استعمال الرأي والنقطة ؛ ولولا أن ذلك مما يتهى إخراجها مع تمثيل كل جزء من العمل كأنى أتكلّم فيه إذا مثلت صنعة الآتية وغير ذلك من أجزاء العمل لصرفت بعض القول إلى الكلام فيه ، إلا أن إخراجها بما ذكرت أولى وأصوب . — وأتقدم في هذا الكتاب بمشورة ، وهو أن يكثر من العمل فاته وإن فاته البعض استمكن من البعض .
قال أفلاطون : واعلم أنك تحتاج أن تنازل في الضبط الأركان والعلو .

قال أحمد : إن الصفو طالب للعلو ، والعلو يطلبه إذا كان من جنسه ؛ والأركان أيضاً تخالط الصفو للاقتدار إليه ، كما قد أخبرت .

قال أفلاطون : وأشدّ الأوقات [١٩ ب] حاجة إلى الضبط أوان التصعيد والتكليس .
قال أحمد : قد يجب أن تعلم أن الحلّ من جنس الماء ، وأن الطالب للسفل ^(١) هو يمنع من الارتفاع والتصعيد ، والتكليس من جوهر النار والهواء ، وهما الركنان الطالبان للعلو .
قال أفلاطون : و < في > التكليس ما ينفذ في النار ، وفي التصعيد الرطب مما ينفذ في الهواء .

قال أحمد : إن للمتخلّص من الأجرام السفلية مسلكاً في الأجرام الموافقة لها : فالنار من جنس التكليس ، والهواء من جنس التصعيد الرطب .
قال أفلاطون : وإذا كان التياران في المراكز العالية فإن الشيء سريع في الذهاب . — إلى أن قال : فأستطهما .

قال أحمد : قد أنبأتك قبلاً أن من شأن التيارين جذب < الصفو ^(٢) > . وهما إذا كانا بالحلّ الذي ذكره الفيلسوف أقدر على الفعل . فيأمرنا الفيلسوف بإسقاطهما ^(٣) عند العمل ، يعني عند التحليل ليحرز العمل من الجذب للمستمكن .
قال أفلاطون : وتعلم أن يكون إسقاطهما مما يضر .

(٢) م : فهو .

(٣) هذه الكلمة بخط صغير جداً ومكانها يابض بقدر استيعابه .

(٤) م : فأستطهما .

قال أحد : الذي يضر من إسقاط النورين في العمل أن يكون لها حظ في الوقت الذي يعالج فيه العمل فيكون الإسقاط مما يفسد الوقت .

قال أفلاطون : والتفريق صفو صاعد حقيق أن ينسب إلى جنس الروح ، وصفو سيال حقيق أن ينسب إلى جنس النفس ، وجسد موات .

قال أحد : لولا أني إذا قصدت لكشف جميع أقطاب الفيلسوف لطال الكلام واشتغل عن المقصود ، لكان كشف ذلك مما ينفع الناظر في هذا الكتاب . فما كنت أحتاج أن أتكلم فيه وأطيل : الفرق بين الروح والنفس ، وإخراج آراء الأوائل ومذاهبهم فيه . وإن لم أخرج القول بكأله — فسأخير عما لا يستغنى عنه طالب هذه الصناعة :

اعلم أن الأشياء صفو يصعد منه ، وصفو يستنزل منه : ينسب الفيلسوف الصاعد إلى جنس الروح إذ خص بهذا الاسم الجوهر المنفصل من الحيوان ، وهو يشاكل الصاعد من العمل ؛ ونسب الصفو السائل إلى النفس ، إذ الخصوص بهذا الاسم الجوهر المداخل للحيوان المتزج ، فهو لامتزاجه مركب في جسم سيال ؛ ونسب الجسد المستخرج منه الصفو إلى الموات ، إذ هو كذلك .

قال أفلاطون : والجنس السيال أثبت من الصاعد .

قال ^(١) أفلاطون : إن الشيتين وإن تساويا في الصفو لكان المرتفع أولى بأن يقوت العامل من السيال . فكيف وما صعد أصفى مما سال !

قال أحد : يقول : لو تساويا في الصفو ، يعنى به المنسوب إلى الروح والمنسوب إلى النفس ، لكان جنس الروح أولى بأن يفارق السفل من السيال ؛ فكيف والصاعد أصفى من المستنزل !

قال أفلاطون : والصاعد مما كان فهو إلى البياض أقرب ، والمستنزل يختلف ألوانه .

قال أحد : قد دلك هذا الآخر أن الصاعد أصفى إذا كان يخصه اللون الواحد المنسوب إلى الضياء ، والمستنزل بخلاف ذلك .

(١) م : قال أحد (بخط صغير) أفلاطون إن ...

قال أفلاطون : والصاعد من اليابس أولى الأشياء [١٢٠] به أن يكون كاللرمك ، ومن الرطب كلون لها .

قال أحد : إن الصاعد من أى شيء كان إذا صعد كما يجب ، فإنه يكون من اليابس كاللرمك قد عدم فيه البريق لتخلخل الأجزاء ؛ إذ الصاعد متخلخل ؛ ويجب أن يكون من الرطب كثير البريق والصفا ، إذ هو سيال ، وجوهر الماء صقيل .

قال أفلاطون : والسيال إذا كان له دافع من أسفل تصاعد فعاد التركيب .

قال أحد : إن ما يسيل من العمل إذا كان له دافع يدفعه ، أعنى به حرارة تصعد الشيء فإنه يصعد أيضاً ويخالط الجسم الذى فارقه فيعود العمل كما كان .

قال أفلاطون : فتحرر من ذلك وامل أن يصل للنضج إلى العمل من جميع جهاته بالسواء كما يصل إلى الآنية للعدية .

قال أحد : أرى الفيلسوف لا يدع شيئاً يمكن أن يعرض للعامل إلا حذرته وأرشدته إلى ما يدفع الثالثة — من ذلك قوله هذا ، لأن السيال إذا كان ينسب إلى الصفر فإنه إذا لاقى في الوضع الذى يسيل إليه حرارة مفرطة فإنه يفارق موضعه ويصاعد فيخالط الجزء الذى فارق ؛ فلماذا أمر الفيلسوف أن تكون النار تصل إلى الآنية من كل جهاتها بالسواء ، لتلا تفرط على جزء من العمل دون الآخر ؛ ويعنى ^(١) بالآلة للعدية الملعنة التى تنضج الأغذية ^(٢) عند الإنسان .

قال أفلاطون : والسيال إذا كان يستحق العمل فإنه يكون كالدم السيط .

قال أحد : إنه يكون هذا اللون الذى ذكره الفيلسوف أكثر ما يكون فى البيض والشعر ؛ فاما الأجساد فيكون ما ينزل منها كلون النار ، ويكون ما ينزل من الشعر أكثر بصيصاً مما ينزل من البيض ، إلا أنه يخالطه سواد .

قال أفلاطون : والذى يصعد من الشعر يكون لونه مما يميل إلى الصفرة .

(١) كنا ! ولها : « الآية » كما وردت فى كلام أفلاطون ص ١٠ .

(٢) ص : التى تنضجها الأغذية عند الإنسان .

قال أحد : إن الشر لما كان غزيراً كبير اللطف جذب معه في التصيد من جنس الشئال ، فصار لونه أصفر بهذا السبب .

قال أفلاطون : وما يجذب به الصفر أن يكون قليل التغير .

قال أحد : كل ما كان صافياً فهو واحد القات ، والواحدى القات غير متغير .

قال أفلاطون : وآنية التصيد مما يجب أن يداخل أحدهما الآخر — إلى أن قال : فالداخل مما يجب أن يكون مقبواً كهيئة للنخل .

قال أحد : قد يجب أن أقصد في هذا الموضع من الكتاب إلى ما عادت أقوله في مثله ، وهو أن أحيد عن إخراج ألقاظ الفيلسوف فيما كان هذا سبيله من العمل ، وأتولى الإخبار عنه ليسهل على الطالب إدراك ما يطلب . اعلم أنه يجب أن تكون أواني التحليل مما مثله الفيلسوف فيما تقدم من القول ، ويكون أحدهما كهيئة القرعة المستطيلة مدورة الأسفل مسنونة التعليل ، ويكون طولها قدر ذراعين وعرض أسفلها مقدار عظم الذراع ؛ فهذه القرعة الأولى التي يسميها اليونانيون السوكينا ، أى المحيط . وتكون القرعة الثانية مثل نصف القرعة الأولى في هذا الطول والعرض ، وتكون لهذه القرعة شفة منكسرة إلى برأ^(١) . إذا أنت أرسلت هذه القرعة في القرعة الأولى وقتت الشفة [٢٠ ب] على فم القرعة الأولى فتمت القرعة من أن تصل إلى أسفل ؛ ثم يُنصب على فم القرعة الأولى الإنبيق . وليكن كل ذلك ملازماً^(٢) بضه بعض ثلاث يفتوت ما يخرج من العمل ، وتكون قد قببت أسفل القرعة الثانية بتقب صغار . فإذا أنت وضعت العمل في القرعة الثانية ودليت في القرعة الأولى ونصبت عليه الإنبيق وشددت الوصل وأحكمت ووضعت بعد ذلك القرعة الأولى في إناء فخار كبير ، بعد أن تلقى في أسفل الإناء كهيئة المستود ثلاثاً يلمص به من أسفل القرعة . فيكون ما قد حذرناه الفيلسوف في وصول النار إلى الجزء السائل ، ثم يصب في الإناء الفخار الماء بقدر ما يحيط بالقرعة وينزل نحو الشبر من القرعة خارجاً من الماء ، وتكون

(١) برأ = خرجاً .

(٢) م : ملازم .

أنبوية الإنيق قد أدخلت في فم الإباء ملازمة^(١) ؛ واستوثق من الوصل لثلاً بقوت الصاعد . أو قد تجتبه برفق وتأن ، فإن المنسوب إلى الروح يعضد إلى الإنيق : فإن كان شيئاً سال في الإباء ، وإن كان يابساً رقد في حواشي الإنيق . ويسيل المنسوب إلى النفس من ذلك^(٢) الثقب إلى أسفل القرعة ويبقى الجسد في موضعه .

فهذا جملة أمر التفريق ؛ وأخرجه القياسوف بكلام طويل هائل ، فاختصرت ذلك وأوجزته بكلام سهل عامي ، لما رجوت فيه نفي الحيرة عن طالب العلم .
قال أفلاطون : وليكن للنخل متضايقاً^(٣) لثلاً تشترك النفس مع الجسد .

قال أحد : إن الثقب الذي في أسفل القرعة إذا لم يكن متضايقاً^(٤) فإنه يسيل من الجسد أيضاً كما يسيل النفس فيفسد التدبير ، فلهذا يأمرك الفيلسوف بما يأمرك .
قال أفلاطون : وبعد الفراغ فإن خفت في العمل الاختلاط نذكر كل واحد منها كتحدير الأول .

قال أحد : إن هذا الذي ذكره الفيلسوف ، خفت الاختلاط أم تنعقه^(٥) ، فلا بد من استعماله لأنه لا بد أن تصعد ما لا يجب أن يصعد ، وتنزل ما لا يجب أن ينزل ، ويبقى في موضعه ما يجب فيه الصعود والنزول فإذا أنت رددت كل واحد منها ، أعفى الصاعد والنازل والثابت في القرعة وعالجته كملاذك أولاً ، استقام لك واستقيت .
قال أفلاطون : والآنية الزجاج فولاً ما يسرع إليه من الكسر لكان فيه مرفق لنفاذ البصر فيه .

قال أحد : إن هذه هذه الآنية التي علمنا الفيلسوف صنعها إن كانت مقاومة للماء والنار فليتها تسمى على العامل ، إذ كان البصر لا ينفذ في جرمها والعامل يحتاج إلى ذلك ليقف على صعود العمل ونزوله ، وهل يجب أن يقطع النار أو يرتد .
قال أفلاطون : فإن قدرت على سياسة الصقيل فاضل واستظهر بالاستعمال للآخر .

(١) م : أدخل ... ملازم .

(٢) م : تلك .

(٣) م : متضايقة .

(٤) م : تنعفه .

(٥) م : متضايق .

قال أحد : من وثق من نفسه بالصبر على العمل والتوقى من الخلق وما فيه كسر الآنية فاستعمل الزجاج الذى يسميه الفيلسوف الصقيل كان مما يؤيد رأيه إذ هو مستمكن من النظر إلى العمل . على أن الفيلسوف قد أسر مع هذا الآنية الأخرى ، يعنى بها ما مثل عملها قبل ، كأنه يجعل بعض العمل فى الزجاج وبعضه فى الإناء الآخر [١٢١] ويكون الوقود والتدبير على سنن واحد ، فيستدل بما يراه فى الزجاج عليه وعلى الآخر ، ويكون مستظهماً بالإناء المكس إن عرّض للزجاج عرّض .

قال أفلاطون : وإذا أنت رددت من الصفو على العكر استحال إليه .

قال أحد : إن المطلوب من هذا العمل هو المعنى الذى ذكرناه فيما تقدم من كلام الفيلسوف ؛ وهو ما قد أشرت إليه فى كتابى هذا وفى غيره ، وهو أن أوائل الأشياء أوائل متشابهة والاختلاف من أجل التركيب . فإذا أقت الشئ مقارباً لما كان فى البدء وأقام كل ما جاوره وخالطه كهيئته فى التركيب — فيقول الفيلسوف إنك إن رددت ما قد صُنِّى بعض التصفية على العكر أحاله إلى الصفو ، لما قد أخبرت .

قال أفلاطون : والتركيب وقع فى أزمنة ومداخلة فلا يبطل دون مداومة العمل .

قال أحد : يحرضنا الفيلسوف على إعادة العمل مراراً ويؤنسنا بقوله هذا من إدراك المطلوب إلّا بالسناء الشديد والتدبير النافذ .

قال أفلاطون : ولا يزال يفرق حتى يستيقن قيام كل واحدٍ منهما بذاته — إلى أن قال : فالتدبير له كتدبير الآلة .

قال أحد : وإن المدبّر العاوى لا يبعد الشئ حتى يصير فى هيئته الأولى — كذلك يشير الفيلسوف أن يكون تدبير العمل كذلك .

قال أفلاطون : ومن دليل الصفو إذا أنت خلطته مع العكر أن لا يمازجه بل يستحيل إليه .

قال أحد : إن الشئ إذا صار بالخل الذى وصفه الفيلسوف لا يخالط شيئاً بته ، بل يحيل إلى جوهره ما جاوره حتى يصير فى هيئة واحدة .

قال أفلاطون : فهو كالنار ، بل هو أقوى ، إذ لا يبقى .

قال أحد : قد ترى النار إذا وقع في الخشب والنبات فإنه لا يأتي على كل أجزائه ، بل يبقى منه الرماد والقسم ؛ والسمل لا يترك شيئاً من الأشياء إلا أحاله بكليته .

قال أفلاطون : وترى فيه حركة روحانية لا تقبل للموت .

قال أحد : إن الفساد والاضمحلال في الشيء :: من الشيء ما يكون كما ترى النار الآكلة في الخشب والنفوثة في التفاح . فالفساد إذا لم يكن من جنسه متمكن ممكن فيه فإنه لا ينفذ في الشيء ويستحيل منه تدييره فيه . فهذا^(١) أحد الأسباب التي تمنع هذا الشيء من قبول الفساد .

والسبب الثاني : أن فارق الصافي الكدر عند مفارقة الصافي اسم الموت . فأما الشيء الذي هو الحياة فإنه يستحيل منه قبول الموت .

قال أفلاطون : والتكليس بعد التصعيد مما يصفى — إلى أن قال : فإن شئت فاجمع ، وإن شئت فافرد .

قال أحد : إنك إذا صاعدت الشيء ثم صاعدته أيضاً من غير أن يكون بين التصعيدين تكليس ، فإنه قلما يُغنى ، وإنما يزِيل هذا الشيء عن جهته ، أغنى عن تركيه ، التصعيد بعد التكليس ، والتكليس بعد التصعيد . وجائز أن تفرد الثلاثة الأجناس التي يولدها ك العمل الأول ، فدبر كل واحد على حدة ؛ وجائز أن يجمعها أيضاً ، والجمع أسهل ، لأن المفردات من هذه الثلاثة الأشياء الفساد إليها أسرع والتدبير لها أسرع^(٢) .

قال أفلاطون : وإن كان في العمل بعد التصعيدين أو الثلاثة قلة فالحق به من الشيء غير للدبر فإنه يلحق به .

قال أحد : لملك قد سمعت في بعض ألقاظ من ينتحل هذا العلم من الفلاسفة :

(١) س : هذه .

(٢) س : والتدبير لها أسرع والتدبير لها أسرع (ويظهر أن الجملة الأولى خطأ) .

« الخيرة » [٢١ ب] لأن من آرائهم أن الشيء وإن كان قد جرى عليه نصف التدبير فإنه إذا خلط به من جنسه الأول تساوى معه في النضج والإدراك .

قال أفلاطون : وهو إذا بلغ النهاية سُمِّ قاتل — إلى أن نال : إذ من عادته الجذب ، وخاصةً المجانس .

قال أحد : إن الشيء البالغ هو الجوهر البسيط الواحدى الذات : فهو يجذب كل ما يشاكله . فإذا أكثر الإنسان النظر إليه أو داخل بعض الحواس وبكون الأكثر من أجزائه من خارج متصلاً به فإنه يجذب ويقتل الحيوان — هذه الدرجة مثل العامل من روائع العمل فيجب أن يتحرز منه كل الاحتراز < أى > من مشام^(١) العامل فإنه إن شتمته قتلته فيجب التحرز منه . والآلة الأولى التى ذكرها الفيلسوف هى أسلم من هذه ، وهى التفريق للنهاية^(٢) .

قال أفلاطون : وهذا فى بلوغه النهاية ، فأما أن لو كان قبل استحالة تدييره . . .

قال أحد : إنه يظهر هذا الأمر منه وقد بلغ النهاية واستغنى العامل عن ملازمته . فأما إن لو كان ذلك يظهر منه قبل ، لملك مدبره قبل أن يتم تدييره .

قال أفلاطون : وهو إذا أكلته مَقَوَّ الروح زائدياً يثبت .

قال أحد : قد يجب أن تعلم أن الضرر الواقع على الإنسان من هذا الشيء ليس من أجل تضاده للروح ، بل من أجل ملامته له . فإذا كان خارجاً جذب ؛ وإذا داخل الإنسان لازماً وقوى شكله الذى ناسبه .

قال أفلاطون : وهو أيضاً يعنى إذا نظر إليه . فإذا اكتحل به قوى نور البصر — إلى أن قال : وسائر الحواس أيضاً كذلك .

قال أحد : الملة فى هذا كالملة فى الموت الذى تقدم كلامنا فيه . وليس كل الأطباء

(١) س : من مشام .

(٢) س : النهاية .

يوافقون على هذا الرأي ، إلا أنه الصواب ، وليست بنا حاجة إلى إشغال أنفسنا بذكر حجج المواقف والمخالف في هذا الأمر ، والتجاوز إلى غيره أولى .

قال أفلاطون : والتصعيد الكامل أن يصير الشيء واحداً ثم يفرق بالتجاوز من الحرارة .

قال أحد : إن أفلاطون يرى أنه إذا تأخر على التصعيد صارت الأجناس الثلاثة الجنس الواحد الذي يختلف في القوة ويتساوى في التركيب ؛ ثم في رأيه أيضاً أن تفرقه بالنار الشديدة كئثار الإذابة بالنفخ . فأما < ثاو > فروسطس وأرسطوطاليس وفيثاغورس فيخطئون هذا من رأيه لأنهم ^(١) يرون أن ما ذكر خلاف ما ذكر ، إلا أنهم يقولون إن ذلك لا يتبعياً لأحد ضبطه في النار ؛ والشيخ لا يلصقه العتب في هذا لأنه كان واتماً بنفسه في ضبط العمل وتدييره . وليس العجز والقفصة في غيره مما يلزمه . ويرى الفيلسوف أن ذلك إذا خلا ما ذكره ، وهو التفريق بالنار الشديدة ، فإنه يوشك أن لا يقاوم النار بعد . ومن رأى من خالف الفيلسوف في قوله هذا أن التكليس بالنار الشديدة يغنى عن التفريق يمثل هذه النار .

قال أفلاطون : والحامات أيضاً مما يعين على التفريق .

قال أحد : إن العمل إذا خاف العامل منه أن لا يسرع في التصعيد فإنه يتخذ له أتوناً كالحمام ويلقعه فيه في أواني زجاج أليماً ، ويكون تارة كئثار الحمام . فلذا دبر هذا التدبير أليماً نضع وقبل في قرب مدة تدبير التصعيد .

قال أفلاطون : واحذر أن يكون هذا التدبير مما يخجل .

قال أحد : إنه ربما كان تدبير العامل ليس بالمستقيم ، فيقع في العمل [١٢٢] في مثل هذا الأوان السود ، ويكون ذلك من قلة التعاهد . ولا يستعطن أحد تحييل الديدان في العمل مما من شيء فيه رطوبة فأمدة بجمرة أو برودة ألا يُخجل فيه ؛ وقد يُخجل في اليس والحذر أيضاً من ذلك ما أخبرني به ثابت ماسمعه من بعض الموابدة للامار لئلا يبيست بأرمينية أنه تحييل في النار ديداناً لوئها كلون النار لها حركة ؛ وأنها كانت إذا خرجت من

النار^(١) بطلت حركتها . فأما الثلج فإنه كثيراً ما يرى ذلك فيه ؛ والكيان إذا لان مسلكه وقرب في مكانه خَيَل . والحيلة في كفّ هذه النائلة حركة الإناء وضرره ليطال عمل الكيان فإنه إذا قوى في موضع نُقِلَ إلى الموضع الآخر ، فاحتاج أن يتبدى أيضاً ، فلا يزال به كذلك حتى يفرغ من العمل .

قال أفلاطون : وأكثّر ما تعرض هذه الأشياء الحيوانية — إلى أن قال : لقرب المهد .

قال أحد : صدق الفيلسوف وتكلم بالحق ، فإن هذا الشيء إذا كان من جنس الحيوان فإنه أقرب إلى التخيل منه إذا كان من الأجساد القريبة المهد بالمو . وقرب المهد بمجاورة الكيان بما يمكن للكيان .

قال أفلاطون : وطحن العمل بعد التكليس بما يعين على الحل .

قال أحد : إن الطحن يفرّق الأجزاء فيسرع إليها الحلّ . وما كُلس من العمل ربما اجتمع فأنضم أجزاءه .

قال أفلاطون : والعمل الحل ، كذلك النبات لا ينمو دون الحل .

قال أحمد : إن هذا الرأي من الفيلسوف تظهر صحته في القمح ، لأنه إذا بدأ في النبات ثم طحن وخبر كان متخلخل الأجزاء لا يكاد ينضم .

قال أفلاطون : اعلم أن النار الشديدة للسيل والخفيفة للتفريق .

قال أحد : إن النار الشديدة لا تكاد تحلل ، بل تضم الأجزاء بعضها إلى بعض . وإنما التفريق يقع باللين من النار .

قال أفلاطون : فاعتبر ذلك بالمرق .

قال أحمد : إنه لا يسيل المرق القوي هو كنوع من التحلل إلا بالحرارة اللينة .

قال أفلاطون : ومن تمام الإدراك أن يكون العمل خلوّاً من الطعوم .

قال أحد : إن الطوموم من الطبائع المركبة ، والعمل محتاج أن يخلو من التركيب . فإذا كان فيه ما في الطبائع فإنه لم يتفرد به .

قال أفلاطون : والبراني يكفيه هذا القدر . فأما الجواني فيبقى بالروحانيات .

قال أحد : إن العمل البراني يكتفى من التصفية بالحل والتصعيد ؛ فأما الجواني فلا يكتفى بالتصفية دون أن يستعان بالروحانيات ليصق تطلقها ما يعجز البشر عن فعله .

قال أفلاطون : والروحانيات سهل على الروح جذبه . فأما الجواني فلا يتبها دون لبس الروح جسداً .

قال أحد : إن الشيء الروحاني لطيف : فنه ما يكون ذا غائلة^(١) وسطوة ، ويجب أن يبقى العمل منه ، والروح مقتدر على جذب الروحانية للفسدة . فأما ما كان من العلم الجسداني فلا يتبها للروح جذبه إلا بأن يكون لابساً جسداً من الأجساد يجذب به ما كان من جنسه .

قال أفلاطون : وإذا أحطت بالعمل من لطائف العلو فإنه يكفي الضبط .

< قال أحد > : يعني بلطائف العلو الروحانيات . وأنت إذا استعنت بها أحاطت بالعمل فنمت اللطائف من اللحاق بالمو .

قال أفلاطون : وأحقّ للاستعان به في هذا العمل نجم البلاد .

قال أحد : يعني بنجم البلاد « المشتري » ، لأنه المخصوص [ب ٢٢] بيلاد اليونانيين وهو السكوكب النجيب في كل أمر ، الخَيْرُ الطيب الذي لا يشوبه الشر .

قال أفلاطون : وتحرّز في ذلك من النيرين ؛ فأما سوى ذلك فممكن منه للمعاونة .

قال أحد : إن من شأن النيرين الجذب . فإذا كان هذا طابعهما وفعلهما ، فكيف

يعينان على منع ذلك ؟!

(١) م : ذو غائلة .

قال أفلاطون : وإن لم يصتح عندك ما أقول في المحيط فاستدلّ بالبرسم وتدير الأقطاب له .

قال أحد : إن من شأن البرسم في الشتاء أن يحال بينه وبين الهواء البارد ، ويكون موضعه الموضع الدفء إذ كان يجب أن يخرج ما قد علت فيه من الحرارة للفرطة . فإذا كان في الهواء البارد انعكست الحرارة للفرطة إلى جسمه وكلن وشيك الهلاك . وإذا كان المحيط الهواء الدفء فإنه تنحل منه الحرارة فيه : فأراد الفيلسوف بما مثل أن يصح عندنا أن مضاد الشيء إذا أحاط بالشيء منعه عن مفارقة موضعه .

قال أفلاطون : والشيء إذا دبره الماهر فإنه يتألفه من غير أن يضاده .

- قال أحد : إن من شأن المحيط المضاد أن يفسد وإن منع عن مفارقة الموضع . فيقول الفيلسوف إن الماهر يدبر العمل تديراً يستغنى أن يحيط به ما يضاده .

قال أفلاطون : وإن حاط أيضاً فليحجز ليأمن الفساد .

قال أحد : يعلم الحكيم أنه لا يستغنى عن إحاطة المضاد لمنع من المفارقة ، فيحتال لنا بما هذاننا إليه ، وهو أن يحيط بالشيء مسالم ، لا مُشاكِل ، ثم يحيط بالمسالم المضاد ليكون المسالم حاجزاً بين المضاد وبين الشيء فيؤمن الفساد والقوت .

قال أفلاطون : والعمل أقل أيام تديره حَوْل^(١) ، يعني دور النير الأعظم .

إلى أن قال : ويجب أن يكون الابتداء فيه الوقت الذي يعتقد المهند أن فيه تحويل ستهم .

قال أحد : قد أعلمك أن العمل يحتاج العامل أن يقوم عليه سنة تامة ، ويأمر أن يكون الابتداء فيه الوقت الذي يعتقد المهند أن فيه تحويل سنة العالم ، وهو حلول الشمس أول الجدى .

قال أفلاطون : وإن الزمان يوافق جنس العمل .

قال أحد : إن أول تدبير العمل الحَلْ — وهو الرابع من أرباع السنة ، أعقِب به ما بين نزول الشمس رأس الجدى إلى أن ينزل رأس الحِلْ ، ربيع يغلب فيه المصوالمائى وتميل الشمس إلى ناحية الجنوب ، فيكون هذا الربع من أرباع السنة أوفق لما يراد حله من غيره . من الأرباع .

قال أفلاطون : ثم يكون الغالب من العمل في كل ربيع من الأرباع ما يوافق الربع . قال أحد : إذا كان الربع الشتوى مما يوافق الحِلْ ، فالربيع الربيعى — وهو ما بين نزول الشمس أول الحِلْ إلى أن ينزل رأس السرطان — مما يوافق التصعيد ، إذ الزمان زمان هوأى يصعد فيه السماء من أسافل الأشياء إلى أعاليها وتتفرق الأشياء في أجسامها ؛ ويكون الربع الصيفى مما يُتأخر فيه على التكليس إذ الزمان زمان يُيس لا يصلح فيه شيء كما يصلح التكليس ؛ ويكون الزمان الخريفى ، وهو بين نزول الشمس أول الليزان إلى أن ينزل رأس الجدى ، مما يقصد لتفريق الشيء وتصفيته ، إذ الزمان يعين على ذلك ، كما يرى يقع في النبات والحشائش وورق الشجر الاضمحلال والبلل ؛ وإنما قال الفيلسوف ما الغالب في كل زمان لأنه علم أن الشيء محتاج أن يدبر مراراً كثيرة ، وعلم أن أكثر ما يلحق العمل في إبطال التدبير وهو الحَلْ في أربعين يوماً ، إذ هو الشيء الرطب الذى هو علة الإبطاء (افهم ^(١) : علة إبطاء العمل) — [١٢٣] والربع نيف وتسعون ^(٢) يوماً — فإذا كان إبطاء التدبير يلحق في أقل من نصف أيام الربع ، فكيف يتهيأ للعامل ألا يخرج في عمل كل ربيع إلى غيره ، لا سيما وأبعد أيام التصعيد في الأعمال الجوانية النهاية في اللطفه أقل من الأسبوع . فانفيلسوف لا يحظر أن يخرج العامل في الربع الواحد من تدبير إلى غيره ؛ إلا أنه يأمر أن يكون الغالب في الكل . — كل زمان من العمل — شكل الزمان ، لا يغفل سائر العمل ؛ وقوله الذى يأتي بعد مُحَقَّق لما أقول .

قال أفلاطون : وإذا ارتفع لك جزء العمل في أوانه — وهو الأوان المأخوذ من حركة النير الأعظم — فخذ في غيره واستعن فيه بحركة النير الأصغر فإنه سريع ليرتفع لك العمل

(١) من : افهم ما علة ...

(٢) من : تسعين .

في الزمان القريب — إلى أن قال : ثلاثاً يفوتك مطلوبك ويقطعك عنه المارض لجنسك .

قال أحد : يقول : إذا ارتفع لك في ربيع من الأرباع عمله فخذ في عمل الربيع الآخر ، وليكن العمل والقمر في البروج للواقعة كأنك إذا فرغت من الحل في الربيع الشتوى بدأت في غيره والقمر في أول الحل وأتممت ربيع الشهر ، وهو ما بين نزول القمر برأس الحل إلى أن ينزل برأس السرطان إلى آخر لليزان ؛ وكذلك في سائر الأرباع فليكن عمالك فيه ؛ كذلك أقم القمر مقام الشمس ليسرع لك العمل فتأمن ما قد حذرَكَ الفيلسوف من أن يقطعك عن مطلوبك للموت المارض لجميع الخلق ؛ وعمالك يصعب في أوله ؛ فأما إذا جرى عليه التدبير بعد التدبير سهل ، فتفقد ؛ ولا تفعل مع هذا في الابتداء إلا بالاختيار وإصلاح مواضع الكواكب ؛ والعاقبة كما قد أمرتكَ لأنك محتاج إليه والعمل متعلق ببعضه ببعض ؛ وإذا أغفلت الجزء بطلَ عليك الآخر .

فهذا آخر ما أخرجه في هذا الرابع من كلام الفيلسوف ، وقد يعلم إله الحق أني قد بذلت الوسع في كشفه حتى يحدث أن أخالف وأحيد عن مذهب الفيلسوف ، إذ كان كلامه الجزل الفلق كما قد اخترت ، وتركته أكثر كلامه فيه ، إذ كنت مستفتياً عنه بما تقدم من كلامي فيه وفي الرابع الأول والثاني ، وما أعزم على إخراجه في الرابع الرابع ، إن شاء الله .

تم الرابع الثالث من أراييع أفلاطون
والحمد لله وحده

بسم الله الرحمن الرحيم
الرابع الرابع ترجمة اسطوميناس
وهو الكتاب الأول من الرابع
من أرايع أفلاطون

قال ثابت : لما فرغ أبو العباس أحمد الحسين من تفسير الرابع الثالث من أرايع أفلاطون — قلت له : أيها الفيلسوف المخصوص بكل فضيلة ! إنك قد تكلفت من نهل هذه الكتب النسوبة إلى الشيخ أفلاطون في هذا النوع من العلم ، وتجشمت لي من اشتغالك بها ما بهرنى وأياسنى عن أداء بعض الحق فيه ، ولو عريت من الكون والفساد وبقيت دهر الدهور في خدمتك وما يلزمى لك . على أن ذلك الجزء مما قد أسديته إلى بدءاً ، وقليل فيما أرجوه مستأخراً . فالباغى أداء حَقِّك باغ^(١) مجازاتك وثناك . وعال ذلك إذ كنت قد خصصت بما قد يحسن هذا للأنام من الابتداء إلى [٣٣ ب] الانتهاء . وقد تيقنت الفضل على من قد تقدمنى من أئمة العلم بك وبما قد أتيت ، فلا عتب لي على القلق وحركاته إذ كنت خلواً من الأمل والتمنى إلا في دوام ما قد شملنى وتكامل لى . فأنا أرغب إلى إله الخلق أن يطيل لك البقاء ، ويكل لديك النعماء — فإنك قد أسديت — يا خراجك غرامض هذه الكتب — إلى وإلى من بعدك من منتحل هذا العلم اليد التى أنت باستقامها ليهيهم ولئلا يخرجك غرامض هذه الكتب . فقد أخرجتهم بما كشفت من شبه الضلالة وخلصتهم من خُدَع الطبيعة . فالحكمة توجب عليك أن لا تدع ما منعهم به ابتداء دون إتمامه ، وشققتك تمنك من أن تدعى والعالين بملك متأسفين حيارى فيما قد سبق الوعد منك فيه .

قال أحد : قد استغنيتك مراهراً من الملح الذى لا أستحقّه ، ولا يجوز كون من ينسب إليه مثله . وإنى مبتدئ فى تفسير ما سألت من الكتاب ليتم المعنى وأبلغ الغرض المقصود ، ولأخلى ما بذلت فيه من التقص وإن كنت لا أخلو من العجز . وأبدأ بقضايا الشيخ فيثاغورس ، فذلك مما يوضح الكثير عما يحتاج إليه :

قال فيثاغورس : النهاية كالبدء .

قال أحد : من آراء الأوائل أن الشيء إذا بلغ نهاية التفاوت فى التركيب والترك >ف< إن الحال الذى يحدث عليه بعد لا يمكن أن تكون إلا بما يردّه إلى التفرق والتساوى . فليعتقد منتحلو هذا العلم صحة هذا القول ، فليس يجوز إدراكه ذلك إلا بعد أن يصبح عنده ما تقدم .

وتضية أخرى وهى ^(١) قوله : لا يضبط الشيء إلا بما هو أجسئ منه .

قال أحد : ما أضع هذا القول لطلاب هذا العلم والعمل ، وأغناه لديهم ! لأنهم محتاجون إلى ضبط ما يدبرونه ^(٢) . فإذا لم يكن له محيط به أجسئ منه فارق وفات . وله قضية أخرى قوله : وقد يستغنى عما يضبط إذا بلغ مبلغاً لا يكون فى الشاهد ألطف منه .

قال أحد : إنه إذا بلغ العمل نهاية التلطيف فإنه يبلغ مبلغاً يكون الركبان اللطيفان ، أعنى بهما النار والهواء ، كالإناء له لا يداخلهما ولا يداخلانه . فإذا كان كذلك فإنه الواجب أن لا يسرعاً إليه الفساد .

ولا ينلوكلام الشيخ أفلاطون فى كتابه من أن يأتى على المعانى التى قصد لها فيثاغورس ؛ فإنترجى قول فيثاغورس فى صدر كتاب الشيخ أفلاطون ليس لأن الشيخ أغفل بعض

(١) س : وهو .

(٢) س : ما يدبروه .

ما واجب، أو عجز عن إخبار المحتاج، بل للتأكيد، وللتبيين^(١) موافقتهما في الرأي. وهذا ما بدأ به أفلاطون في هذا النوع :

قال أفلاطون : كالم يَخْلُ الموضع من التفاوت والنقص ، كذلك لا أضمن أن يخلو من ذلك .

قال أحمد : يعنى بالموضع العالم ؛ ويقول : إنى لا أضمن أن يجرى العمل في مدته على السداد والصواب ، إذ هو في الموضع الكبير العوارض والتفاوت .

قال أفلاطون : ولكن أسرك بالصبر على ما نويت والتحرز — إلى أن قال : فأشد ما أخاف عليك تركيك .

قال أحمد : يقول إن خوفه على ما يعرض للعامل في نفسه وجسده أشد من خوفه على العمل .

قال أفلاطون : فليكن حَزَمك وسياسة مركبك أبلغ من حزمك بفينا يدبر — إلى أن قال : فلها تطلب . فأما إذا فارت قد نلت الننى الذى لا يكون معه قتر .

قال أحمد : ما أبين صواب هذا القول وأظهر منفعته للعامل [١٢٤] من العلماء ! فلنما يعنى بالمركب الجسد ، ونماء مركباً للنفس ، وإن كانت النفس غير محمولة لارتباطها — أعنى النفس — بالجسد . ففقول : إن حاجتك إلى ما تطلب تكون وأنت مرتبط بالجسد . فأما إذا فارقته وحلت في تلك السوالم المالية المجردة من الطبيعة ، قد نلت الننى وعريت من الحاجة .

قال أفلاطون : فتحرز أن يداخلك شئ منه . وما لم تقوَ به ، فقابله بضده .

قال أحمد : قد يجب على العاملين أن يتحرزوا من أن تداخل أجسادهم من بخارات العمل ورائحته بسد الخياشيم والمتافذ التى في الجسد . فإدخاله بعد ، مما لا يضبط فطر ما طبعه ، فيسكن بما يضاده كتدبير الأطباء .

قال أفلاطون : وخاصة الإلهى فاحفظه فإنه يسرع إليه .

قال أحمد : المصو الإلهى الدماغ ، إذ هو مسكن للجزء الإلهى التى هى النفس ^(١) ، وإن ما دخل انلياشيم من البخارات واصل إلى المضلات المحيطة بالدماغ حتى يكاد أن يفسد الحاذ منه التركيب . وفى فساد تركيب هذا المصو بطلان الجسد . فلهذا خصّ الفيلسوف هذا المصو بالحفظ دون سائر الأعضاء .

قال أفلاطون : وإذا وصل إلى المضلات فكان يابساً فإنه يسرع إلى الناطر للآ .

قال أحمد : من فعل الطبيعة أن يسرع الضد إلى الضد . وإذا غلب على الأعضاء والأعصاب للتصلة بالناظر الثيس ، فإنه يسرع إليها الجزء الرطب للمائى لمقاومة ما يصاد ، فيوشك ألا يسلم بسر العامل عند ذلك من الماء الذى يمنع النور من النفاذ .

قال أفلاطون : وربما بلغ على الاتفاق حلاً ^(٢) فصل .

قال أحمد : قد قلت بدءاً إن الشيء ، وإن اجتهد العامل فيه واستفرغ وسعه ، فإنه لا يبلغ به حتى يقيمه كالبيسط ، ألا أنه ربما بلغ ذلك على الاتفاق . وهو حينئذ لا يضبط بجيلة . وربما مرّ عند مفارقتها فتنصل بنفس العامل فجذبه معه . فيريد أفلاطون بالحل حل النفس من الجسد ، إذ ^(٣) كان من آرائه أنها مربوطة .

قال أفلاطون : وإنى كنت أومأت فيما قدمت بأنه لا يوقف على الكون دون الإخبار والتصريح بالبدء وعمله .

قال أحمد : إن أفلاطون يضمن بهذا القول كشف السرّ العظيم من أسرار الفلاسفة فلتنصت لما يخبر ، ففى ذلك علم الابتداء والاقضاء .

قال أفلاطون : وأخبرك إلى حيث بلغت ، ثم تقيس بالرأى الذى أفدت .

قال أحمد : إن أفلاطون يرى أنه قد أحاط بالطبيعى والنفسانى بالعقل ، وأنه لم يتجاوز

(١) فوقها : العين .

(٢) من : علا عل .

(٣) من : إذا .

ذلك ، أعنى بالعقل . وذلك بين في كتابه للترجم بـ «ديالغون» فإنه يقول فيه : « إني جُلتُ
السموات الثلاث : سماء الطبيعة ، وسماء النفس ، وسماء العقل — فلما رُمْتُ الخروج إلى ما هو
أرفع من معنى التركيب الطبيعي ، وأنبأني العقل أن ليس مسلكٌ » : فيقول : إني أخبر
بما أحطت به وأقنيت ما لم أحط به بما أفادني الجولان والإحاطة بالسموات الثلاث .

قال أفلاطون : ولو كان بما يُسلك لسلكت .

قال أحمد : إن أفلاطون يرى أنه إنما أمكنه الإحاطة بهذه السموات الثلاث لأنه قد
حوى من كل واحد منها الجزء ؛ فيخبر أنه لو كان فيه ما وراء العقل لسلك إليه واخله ^(١) .

قال أفلاطون : فمن النقص أتيت لا من التواني .

قال أحمد : يقول : إن ما أتيت من مجزئ عن تجلوز العقل بما قد نحته ، لا من
توانٍ وقصور .

قال أفلاطون : ولكن من القضايا المقولة التي تكون [٢٤ ب] عن مقدمات برهانية
أن السبب الأول للكون الثاني إله لا يرى ولا يتحرك ولا يلحقه نعت من نعت الكون .
ومن أراد أن يعلم ذلك فسيثبت له إذا بسط الرأي للراتب العلية البرهانية .

قال أحمد : إن هذا القول من الفيلسوف والرأي منه قد تحيّر فيه الأنام واعتقد كل
جيل — عن تقليدٍ دهميٍ ولهاهم من الطبيعة — رأياً خالف فيه الآخر ، وكون ذلك
واجباً أعنى الاختلاف ، لأن أنفس الأشياء فينا العقل ، وهو دونه لا يدركه . والشيخ
أفلاطون لما هجر عن إدراك حقيقته استدلل بالآثر على المؤثر بما أمكنه الاستدلال ، لا بنير
ذلك . فكان من حيله أيضاً في إدراك ذلك جمع ما اعتقده الأوائل من الأمم الماضية قبله
وتبهر كل ذلك وتبين فساد الفاسد وطلب العلة التي أوهمت ذلك ودعت إليه . ولم تزل
تلك حاله حتى آذاه التفتيش إلى صحة ما اعتقده الفلاسفة قبله : منهم سقراط واسقوليبيوس

(١) كذا! والله : داخله .

وفرايميدس^(١). ومن رأى هؤلاء الخصوصيين بكل فضيلة أن العلة التي من أجلها الشاهد إليه لا يرى ولا يدركه شيء من الصفات ، وذلك بين واجب أنه كذلك ، إذ لا يمكن أن يلحقه ما يلحق ما خالفه في الأولية . ولقد نقي عنه الحكم جميع الصفات التي يصفه بها السوام ، حتى لقد حذر أن يقال « قديم^(٢) » إذ القدم في الزمان وبالزمان ؛ ونهى أيضاً أن يقال « علم » إذ هذه الصفة تلحق الطبيعيين ومن يجوز عليه الجهل . — وكان مراده أيضاً في نقي هذه الصفات أن لا يتوهم كون شيء معه بثة . وهذا القول يشهد بصحة نسبته إليه .

قال أفلاطون : وإنما أثبتته على الاضطرار من حيث كنت لأنى معترف بالعجز .
قال أحد : يقول إنما أثبتته كما أسكن عندى وكما يجوز أن أعلمه . فأما المعرفة من حيث هو فحال ذلك في النفساني العقل ؛ فدفع المركب الطبيعي .
قال أفلاطون : ومعرفة الكون فمتاص ، من أجل ذلك لا يرجي الاتفاق فيه .
قال أحد : يعنى بالكون العقل وما دونه . والفلاسفة فيه اختلاف كبير يوازي اختلاف العامة فيه . وسأخبر بالاختلاف الذى يقارب الصواب ، ولا يتخلو الحق من أن يكون فى أحده :

أما الاسطخسيون^(٣) فيقولون^(٤) إن الخلق من العقل منقوض ففسبوا العقل إليه ، وسموا العقل الفاعل للنفس معقوله ، لا على الاضمال . وأما فيثاغورس وشيعته فيقولون إنه أراد فكان العقل . ونسبوا الإرادة إلى صفات الفعل وقضوا عن صفات الذات . — سواءاً أفلاطون ومن تقدمه من أئمتهم فيرون أن الإرادة محيطة بالفعل ، وأن الفعل المراد . هذا

(١) س : اسبولوس وفراموس — ولد اسلينا كما ترى . فأول هو Asclepius أبو الطب ، والثاني هو Parmenides رأس المدرسة الإيلية التى سمى أفلاطون إحدى معارفه باسمه .

(٢) س : قديماً .

(٣) الاسطخسيون : نسبة إلى الاسطس (= الاسطس = المنصر) : أى القاتلون بالناصر ، وهم الفلاسفة الطبيعيون الأوائل مثل تاليس وانكسندريس وانكسبالس وهرقليطس وأبقراط الخ .

(٤) س : فيقولوا .

رأى أفلاصون ومن يأتيه به ، ما خلا اسقليوس^(١) فإنه يُقدِّم على الإِراة ، التي من أجلا العقل ، مقدماتٍ ويرتب ذلك ترتيباً يكون بين العقل وبين السبب الأول ما بين العقل وقعر الطبيعة . وإنما أخرج في هذا الكتاب الحكاية عن القوم وأضرب عن البراهين والحجج التي احتج بها كل فريق منهم صفحاً ، إذ ليس ذلك من جنس الكتاب . وإنما غرض الفيلسوف في إخراج ما يؤنف به على حقيقة الكون والتركيب ، لا غير ذلك . فمن أراد أن يعرف^(٢) ذلك بالبراهين والحجج والمقاييس فليُنظر في كتاب الفيلسوف المنسوب إلى البيان والبرهان ، وفي كتابي المترجم [١٢٥] بـ « الإيضاح » ؛ فقد أخرجت في هذين الكتابين هذا السرَّ العظيم من العلم الكبير المشتمل على العلوم بأصح ما تنبأ وأوضح ما أمكن ؛ ودقت الكلام وأخرجته غرجاً لا تلحقه الآراء اللطيفة إلا بمشقة وصبرٍ على التبحُّر .

قال أفلاطون : وإنى وإن عجزت عما أُخبرت فمن الحق أن أقول إنى أحطت بما دون ذلك حتى لم يفرّب عني ما أردت .

قال أحد : كما اعترف بالعجز عن إدراك ما فوق العقل ، فكذلك ادعى — ودعواه الحق — أنه لم يفقه ما أراد من علم ما دون ذلك .

قال أفلاطون : وتساوى عددى القريب والبعيد لما في البعيد من السنن المستوى .

قال أحد : يقول : تساوى عددى إدراك القريب التي هي الطبيعة ، والبعيد الذي هو العقل والنفس ؛ إذ العقل والنفس يجريان على سدادٍ وتساوٍ ، فيكون الرأي أضبط له ، والطبيعة وإن تفاوتت فقد جاورها وقرب منها .

قال أفلاطون : ومن أجل العقل والنفس .

قال أحد : المسائل وللناطحات التي تقع في كون العقل لا تقع في كون النفس ، إذ العقل من أجل ما قلنا . وللناضلين أن يسألوا عن العلة التي أوجبت من العلة الأولى ؛

(١) من : اسقليوس .

(٢) مكررة في المخطوط .

وهذا الكون أعنى به العقل ، إذ الأول كما أخبرت لا يليق به شيء من الصفات للعقولة .
فأما العقل فلاستحقاقه اسم التكوين جاز أن ينسب إليه الفعل الإرادة للعقولة ، إذ الإرادة
من الملة الأولى غير مقولة ، إذ هي — أعنى هذه الإرادة — فوق العقل ، والعقل واجب
فيه الإدراك ، والإدراك يكون بالحركة للعقولة ، لا الحركة التي تكون في الأجسام المحسوسة .
وإذ قد بينت الحركة للعقولة وجاز في العقل الانفصال لما استحق من اسم التكوين ،
وكانت الحركة من الصفات ، والصفة لا تكون إلا لجوهر^(١) ، جاز ثبات ما قدمنا كون
الجوهر للتحرك وهو النفس البسيط — هذا رأى اسقليبيوس . فأما أفلاطون فيقول إن
العقل لاستحقاقه اسم التكوين استحق اسم الحاجة وجاز عليه فاحتاج إلى مركب وحامل ،
فجعل النفس ليكون حاملاً له . وإنما أخبر من كل قول بالبعض منه وأوماً إلى الرأى فيه ؛
فأما إخراجه على جهته فيمض ويختلط^(٢) على الناظر فيه .

قال أفلاطون : فالعقل ما به أدركنا ، والنفس ما به قدرنا .

قال أحد : الإدراك والقدرة من صفات العقل والنفس . فالعقل يحوى الصفتين ، أعنى
الإدراك والقدرة ، ولا يجوز عليه أضداد هذه الصفات . والنفس خلوة من الإدراك ، جائز
عليه العجز .

قال أفلاطون : والعقل لا يداخل ، والنفس بخلاف ذلك .

قال أحد : إن الجزء الحساس فينا هي النفس ؛ وظاهر أنه كثيراً ما تألم وتعرضها
الموارض ؛ وذلك لا يكون إلا بمداخلة ؛ و < أما > العقل فإنه لا يشترك في ذاته ضد .
وقد اعترض الفوثاغوريون على الفيلسوف في ذلك وقالوا إن الجهل والحق في العقل كالألم
في النفس — فكان من جواب الفيلسوف لهم في ذلك أن الجهل والحق في العقل ، وليس
الألم في النفس ، ولا يداخل الإدراك العقلي المسمى بالجهل ، كما يداخل النفس الألم المؤذي .
ولا يجوز على النفس الشيء كما يجوز على العقل ، لأن في النفس للوث وبطلان البنية ،

(١) م : جوهر .

(٢) م : يختلط .

وليس في نقي العقل ذلك . وصحة هذا القول قد اشترك فيه العامة لظهوره ووضوحه [٢٥٥] فضلاً عن الفلاسفة ، قد يقولون^(١) للرجل : لا عقل له ، ولا يقولون : لا روح له .
قال أفلاطون : واتخذ النفس لتدبره ، لا الحاجة .

قال أحمد : لما أخبر فيما تقدم من قوله إن العقل خلق النفس لتصيره مركباً ، ومن رأيه أن العقل مدبر غير محتاج ، أراد أن يظهر رأيه في ذلك ويعلمنا أن العقل لا يحتاج إلى حامل كما تحتاج الطبيعة والأشياء المحسوسة . ولكن أخرج اسم المركب هناك على الاستعارة ونسق الكلام .

قال أفلاطون : وكيف يكون ذلك ، والنفس التي هي من أجل العقل غير محسوسة بل معقولة ؟ !

قال أحمد : قد تعلم أن ما يحتاج إلى الحامل الجوهر المحسوس للمركب . فالنفس التي هي فعل العقل غير محسوسة ، وهي حاملة لما تحتها ، أعني به الطبيعة . فكيف ترى يكون العقل ؟ !

قال أفلاطون : والنفس ترى ولا ترى ، وهي دائمة الحركة ، ومن أجلها الطبيعة .

قال أحمد : قد اختلف العلماء أيضاً في هذه الدرجة ، فقال فريق منهم إن الطبيعة هي النفس المتراكمة في التركيب . وقال فريق — وهم الجمهور وفيهم أفلاطون — إن النفس اتحدت بالعقل في الفعل . وأرادت أن تحدث أيضاً فأحدثت الجوهر البسيط ، وهو ينقص في القضية عن النفس كتقصان النفس عن العقل .

قال أفلاطون : فاليسيط للعقل حساس .

قال أحمد : إن هذا الجوهر لما خلا من التركيب والتفاوت وكانت مناسبة للنفس مشاكلاً له — وجب أن لا يخلو من الحس .

قال أفلاطون : وأول التركيب فرون^(٢) .

(١) س : يقولوا . (٢) كنذا أوله : فوتون (التضوء) .

قال أحد : هذا الجوهر لما كثر فيه الحركة والانتقال تكاثف فصار منه الجوهر الذى يسميه الفلاسفة فرون ؛ وهو أيضاً حشائس لطيف .

قال أفلاطون : ومن فرون الأثير ؟

قال أحد : الأثير جوهر الضياء الخلو من الشوائب . وقد بلغ التركيب بهذا الجوهر فى هذه الدرجة أن جماله محسوساً ، لأن الضياء لونٌ ، واللون محسوس .

قال أفلاطون : ويتكوّن من الأثير الجوهر القابل للتفريق والاجتماع .

قال أحد : إن الأثير للطفه وواحديّة ذاته لم يمكن منه التداخل . فلما ازداد تركيباً حدث فيه الجزء القابل للاجتماع . إن أوائل الأشياء الجزء القابل للاجتماع والافتراق ، وتمامه المهيولى ؛ وزعموا أن جوهر الضياء متولّد منه على التركيب . فلولا ظهور بطلان هذا القول لكنت أجعل بعض نهارى للكلام فى قضيه لكنى قد كفيت ذلك بما أخبرت . وكيف يجوز على رأى من الآراء أن التركيب يزيد الشئ صفاءً ، وأن الظلام التّسيم يتولد منه النور المضى ؟ ١٩

قال أفلاطون : وليس بكليتها فى الدرجات تستحيل ، بل البعض ويبقى الباقي كهيئته . قال أحد : يقول أن ليس كل جوهر بكليته يقبل التركيب ويستحيل ، بل يحدث ذلك على البعض دون البعض . كأنه يقول : إن فرون لم يستحل بكليته أثيراً ، ولا الأثير استحالة بكليته الجوهر القابل للاجتماع والافتراق ، بل استحالة من كل واحد منها البعض دون البعض ، وبقى ما لم يستحل كهيئته .

قال أفلاطون : ومن الجوهر القابل تتولّد فيه أجزاء هى أقل قليل الشئ المحسوس ، ولا تكاد تنقسم بالفصل لصغرهما ، وتنقسم بالقوة والعقل . ولّى فيه كلام كثير فى كتبى على أصحاب الطبائع .

< قال أحد > : فىرى أفلاطون الثلاثة الأجزاء [١٢٦] إذا اجتمعت حدث منها السطح ، وإذا علا هذه الثلاثة الأجزاء ثلاثة أخرى حدث فيها الجرم المريض الطويل

الصحيح . ويخالف ذلك أرسطوطاليس ، وزعم أن السطح لا يكون إلّا من أربعة أجزاء ، والجرم لا يكون إلّا من ثمانية أجزاء . وذلك ما أثبتك به من التركيب حتى بلغ هذا الجوهر القابل للاجتماع والافتراق ، وحدث بعد ذلك فيه هذه الأجزاء . إن الأجزاء التي يعتقد الطبيعيون أنها لا تنقسم ولا يلمصها التجزئ . بخلاف ما يعتقدون ، إذ التركيب بعد التركيب بلغ به هذا البالغ ، لكن استحالة أن يتصور في أوهام هؤلاء تجزئتها معقولاً ، ولا محسوساً .

قال أفلاطون : فن المثلثات للدورات التي كان منها الأجرام السماوية .

قال أحمد : إن الأجرام السماوية لما كانت متشابهة نسبوا إلى الجرم للدور ، وإن أفلاطون لما رأى أن تلك النقط والأجزاء لا تكاد تحسّ على الأفراد ، وكان الجرم المحسوس يكون من أجزاء ستة ، إذ السطح من ثلاثة ، ولا يكاد أن يكون الدور من هذا العدد — نسب أوائل الأجرام إلى المثلثات ، ونسب الأجرام السماوية إلى الدوائر المركبة من المركبات . فن اعتقد من ثلاثة أفلاطون أن القوس الصغير من الدائرة الكبيرة خط مستوي ، فإنه يذهب إلى أن ضلع الدائرة مركّب من ضلع المثلث ؛ ومنّ ذهب إلى أن القوس من الدائرة لا يخلو من التقويس ، وإن كان في نهاية الصغر والدائرة في نهاية العظم ، فإنه يعتقد أن ضلع الدائرة مركّب من زوايا المثلث ونضع لذلك شكلاً ليكون أقرب إلى فهم الطالب . فنضع مثلثاً للركبة من ثلاثة الأجزاء فضلعها ب وزاويتها ج ، فقد حدث في ب الخط المستوي المحسوس وعلم ذلك في ج .

وذكر من اعتقد تركيب ضلع الدائرة من الزوايا لا يتلاصق في تركيب

قال أرسطالينوس الرجل القوي عقل في العالم كون

مثله القول الصواب التي

لا شك فيه ، وهو أن الدائرة العظيمة كيف كان تركيبها من الضلع ومن الزاوية قسماً (١)

الصغار خطوط مستوية بالحسّ مقوسة بالقل والقوة لأن الزاوية وإن كانت نقطة لا تنقسم بالحسّ فهي تنقسم بالقوة والقل .

قال أفلاطون : وتشكل أشكالاً متشابهة جملة متساوية إذ التركيب لم تبلغ به حد التفاوت .

قال أحد : إن الأجرام السماوية أقربها من البسيط ومشاكلتها له خطوة من الماهات التي في الطبائع السفلية فلا يسرع إليها الاضمحلال والفساد كما يسرع إلى السفلى .

قال أفلاطون : وأول المحسوسات ما نحسّه بالمضو الأشرف إلى أن تبلغ به أن نحسّ بالمضو الأزل .

قال أحد : المضو الأشرف عضو العين . وقد سبق من قولي في هذا الكتاب أن أول ما بلغ بالتركيب البسيط أن جعله محسوساً أقامته نوراً مضيئاً وهو ما نحسّه بالعين . فلما تمالى التركيب بلغ ما نحسّ باللس وغير ذلك من الحواس .

قال أفلاطون : وبالتركيب والحركات السريعة تولد اليبس .

قال أحد : إن من رأى أفلاطون [٢٦ ب] أن اليبس بدء الطبائع وصفوها كما أن الرطوبة قعر الطبيعة .

قال أفلاطون : وبالتركيب والحركات البطيئة تولد الرطوبة .

قال أحد : إن هذا القول قد خرج تفسيره فيما تقدم من القول .

قال أفلاطون : ومن التركيب واليبس تولد الحرارة — إلى أن قال : ومن بالتركيب والرطوبة تولد البرد .

قال أحد : إن الحر أخو اليبس ، والبرد أخو الرطوبة ، فيقول الفيلسوف إن التركيب الواقع واليبس تولد الحرارة ، والرطوبة والتركيب تولد البرد . ولو قد أخرجت ما تكلم به الفيلسوف مما يثبت كون الطبيعة وتولدها وفي توليد الجواهر على الدرجات ومناظرته للمجادلين له — لطال الكلام واشتغل عن المقصود في هذا الكتاب . ومن عاذق أن لا أسقضي في كل كتاب إلا غرض الكتاب وأجاوز سائر ، وعلى أن غرض الفيلسوف

في الإخبار عن ذلك ، أعنى به تولد أولية الأشياء والإخبار عما تركب كيف تركب ، ليكون المثال للعامل فيما يدبر من تركيب أو حل وغير ذلك .

قال أفلاطون : فتركبت الحرارة واليبس ، واقتبسنا من الضيائية اللون لقربها .

قال أحمد : إن الحرارة واليبس لما امتزجا تولد النار المحرق ؛ ولطلب الحرارة التلوّن وسرعة اليبس اقتبسنا من جوهر الضياء ما ظهر في لون النار واستعمل — أعنى النار — على الطبايع المركبة .

قال أفلاطون : وتولّد سائر الأركان أيضاً بالممازجة ، فصار الملوّى المخصوص بالحر ، والسفلى المخصوص بالبرد .

قال أحمد : يعنى بالأركان النار والهواء والماء والأرض : فالنار والهواء المخصوصان^(١) بالحرّ محلّهما الملوّ ، والماء والأرض المخصوصان^(٢) بالبرد محلّهما السفلى .

قال أفلاطون : وبلغ تراكم التركيب أخلاط الأركان .

قال أحمد : إن الأركان ، وإن كانت متضادة ، فإنها تتأزج بتأزج لها . فالحر والبرد متضادان يجمعهما اليبس والرطوبة ؛ واليبس والرطوبة متضادان يجمعهما الحرّ والبرد . فيقول الفيلسوف : إن هذا الاجتماع تراكم التركيب .

قال أفلاطون : فاجتماع^(٣) المتضادين < يؤدى إلى > الاضمحلال والفساد .

< قال أحمد : الأشياء السفلية إذ كانت مركبة متضادة فالجزء منها يضاد الآخر وينافره ، والأجرام السماوية وإن كانت مركبة فعلى واحدة الذات لم يباغ بها التركيب حد ما يتضاد ، فذلك طال ثباتها ؛ وإن كانت لتركيبتها وتبطلها الأثر قابلة للتغيير والزوال .

(١) س : المخصوصين .

(٢) س : فالاجتماع المتضادين الاضمحلال والفساد إلى الأشياء السفلية — وفيه تحريف أصاحناه

كما ترى .

قال أفلاطون : وكلما ازداد تركيباً ازداد تفاوتاً وعكراً وكان الفساد أسرع إليه إذ هو للمشاكل له .

قال أحمد : إن الفاسد في ذاته يسرع إليه الفساد ويشاكله ، والشكل طالب للشكل .
قال أحمد : مراده في هذا القول ما قد أخبرت به في قضايا فيثاغورس فلتتجاوز ما يأتي من كلامه .

قال أفلاطون : والأجرام السماوية للتركيب شاكلت المضمحلة .

قال أحمد : يعنى بالمضمحلة الأجرام السفلية . والأجرام السماوية قد ينسب إليها في المشكلة ويقع منها — أعنى السماوية ، الأثر المشاكل للطبائع . فيخبر الفيلسوف أن هذا الأثر والشكل من أجل التركيب .

قال أفلاطون : وكل ما كان منها أوفق للطبيعة فهو^(١) أبعد من البسيط .

قال أحمد [١٢٧] : كل جرم من الأجرام السماوية كان كثير الأثر في الطبيعة وعاون الطبيعة على فعلها فبالواجب أن ذلك أبعد من البسيط وقربه من الطبيعة .

قال أفلاطون : وكما تفاضلت الأجرام السفلية ونقص تفاوتت بعضها — كذلك كانت الأجرام العلوية .

قال أحمد : إن الأجرام العلوية ازداد بعضها على بعض في التركيب ، إلا أنها لم تتضاد .
فما ازداد تركيبها صار المشاكل لها في الأجرام السفلية ما هي في قعر الطبيعة ؛ وما قرب من التساوى صار للمشاكل لها من الأجرام السفلية لطائف الطبيعة .

قال أفلاطون : ومن أجل التركيب تفاوتت مراكز العلوية .

قال أحمد : يقول : من أجل التركيب حدث الاختلاف في مراكز الكواكب ، فصار بعضها فوق بعض .

قال أفلاطون : فلما تراوحت الطبائع تمكن منها كل مركب فيها واقته .

قال أحد: يعنى بالطبائع المفردة وهو الحرّ المفرد والبرد المفرد والييس المفرد والرطوبة المفردة . تولد من الحرّ والييس النار ، ومن الحر والرطوبة الهواء ، ومن البرد والرطوبة الماء ، ومن الييس والبرودة الأرض فيثبت كلٌّ منها في الأماكن الموائمة لها .

قال أفلاطون : وطلب كلٌّ واحدٍ منها الآخر بالتناظر .

قال أحد : من رأى الأوائل أنه لما حدث الكون الرُكْنى طلبت المناقرة العلوية وطلبت العلوية منافقتها ، حتى كان من الأمر ما يجبرك به الشيخ أفلاطون .

قال أفلاطون : ولو خُلّي بين الطبائع لتولد من الأمر ما لا يُتَلَاقَى .

قال أحد : يقول : لو تركت الطبائع لتولد من الأمر ما لا يتلاقى تراكم الفساد فيها ، حتى كان يبلغ من ذلك ما لا يتصور في أوهامنا .

قال أفلاطون : ولكن الأضس سلكت حتى بلغت أجرام السماوات ثم ما دون ذلك لينع من الإفراط ويُرَدُّ إلى الاتساق .

قال أحد : يستعد أفلاطون ومن تقدمه من الأوائل أن النفس لما جذبت^(١) الجوهر البسيط اقتداءً منها بالعقل ، أرادت الإمكان في غيره ، فوقع عليها المنع من العقل ، فلم يكن منها بعد ذلك جذبٌ^(٢) ؛ وإن الطبيعة لما تفاوتت وبلغ بها الأمر إلى ما يشاهد لم تزد على طول الثبات — إذ ليس هناك زمانٌ ، إذ الزمان ما بين الحركات للحلوة — ألا تفاوتنا وتراكماً ، فسلكت إليهما الأضس فنعت التراكم في الفساد .

قال أفلاطون : وسلكت إلى الأجرام السماوية فنعت أن تحمل محلّ السفلية ومنعت السفلية عن الزيادة — إلى أن قال : فاستعان منها عليها .

قال أحد : يعنى بالزيادة الزيادة في الشر . وقوله : « استعان منها عليها » يريد أن النفس منع بالطبع الطبع عن طباعه .

(١) م : حدثت .

(٢) م : حدث .

قال أفلاطون : ووافى وقد اختلطت اختلاط مداخلة لا مجاورة .

قال أحد : يعنى بالموافى النفس . والاختلاط عند الفلاسفة نوعان ^(١) : اختلاط مجاورة ، واختلاط مداخلة . فالاختلاط المجاور كاختلاط انحرول والسمسم ، واختلاط للداخل كاختلاط انحر والماء ، لأنه إذا اختلطا صار كل الماء فى كل انحر ، وكل انحر فى كل الماء بالتداخل ، لأن الأجزاء فى هذين — أعنى بهما : الماء والانحر — متيالة لا تمنع من التداخل . والسمسم وانحرول وما أشبههما لا يقبلان ^(٢) التداخل لانضمام [٢٧ ب] الأجزاء والتعقد . فيقول الفيلسوف : إنه وافى النفس فوجد < أنه > قد اختلطت الأركان بالمداخلة اختلاطاً صار فى الجسم الواحد الأركان الأربعة .

قال أفلاطون : ولما وقعت فى هذا التهور العظيم لم يكن ينفذ منها الأثر كما ينفذ فى علمها — إلى أن وقعت فى الجرم السيل فيطل الأثر بكليته .

قال أحد : يعنى بالتهور العظيم الطبيعة ؛ ويقول إنه لما وقعت الأنفس فى الطبيعة لم يكمل الأثر كما كانت مكلفة فى عوالمها لاختلاطها بالطبوع المركب : فلما خالطت الجرم السيل ، يعنى الرطوبة ، بطل منها الأثر بكليته .

قال أفلاطون : ومنع بطلان الأثر حدث عليها فى ذاتها ما لم تحس معه .

قال أحد : إنه من البين عند العلماء فضل الطبيعة أنه ليس ركن من الأركان أمنع للنفس من فعلها — من الرطوبة . بيان ذلك فى التوليد : فإنه لاستيلاء الرطوبة عليه بطل أثر النفس فيه ، والرطوبة هى اللانمة ، إذا غلبت على الهواء المحيط ، لضياء الشمس من النفاذ ؛ هذا مع قوة الشمس وغلبته حتى يرى فى شواطئ البحر وخاصة فى الأركيد ، وهو اللوضع البعيد النور ، قد عديم ضوء الشمس عديمًا دائماً . وقد يجب علينا مع ما نشاهد تصديق الشيخ فى قوله .

قال أفلاطون : وكأن هذا الجرم مع ما يبطل من الأثر تصير مقارنته .

(٣) س : نوعين .

(٢) س : لا يقبلان .

قال أحمد : بالحق قالت الأطباء إن الحياة بالرطوبة ، وللموت باليبس ، لأنه متى ما وجد فينا الجزء الرطب معتدلاً فإنه يستحيل من النفس مفارقة الجسد كما قد أخبر به الفيلسوف ، إلا أنى أقول إن فراق النفس الجسد بنقلة الرطوبة . على ! قد يكون ذلك إذا غلب حتى يبدد المنام ويغلب على الأضداد فتقبل النفس منها في أوان مجاذبتها لأضدادها واشتغالها عن الضبط .

قال أفلاطون : فلما ارتبطت بالجسم السَّيَال وعسر عليها المفارقة حدث التجبُّل .

قال أحمد : إن الأفس لما مكنت مداخلة الطبيعة بطلت مفارقتها وتثبتت الطبيعة بها — حدث عن ذلك بهذه المجاذبات الحيوان .

قال أفلاطون : وكان التجبُّل حينئذ ؛ وإن كانت النفس الخالطة تجري على غير سداد لتكامل فساد الطبيعة .

قال أحمد : يقول إن الحيوان الذى تجبل قبل لم يثبت إلا القليل ، إذ كان فساد الطبيعة لا يكاد يقيمه ، ولأن البنية لم تكن على سداد .

قال أفلاطون : وكان من هيئة التجبُّل أن تكون أجسام مستديرة مأخوذة شكلها من الشيء السريع الحركة المشتاق بعضه إلى بعض .

قال أحمد : إن فيما يزعم الأوائل أن التجبل كان في البدء أجراماً مستديرة فكانت لا تكاد تثبت لعدمها المثبتة لها كالأعضاء المذوية والمنفصة . أعنى بالسريع الحركة ^(١) الفلك ، والمشتاق بعضه إلى بعض ، فهو قول مجاز مشهور في اليونانيين : تصوروا في أوهامهم أن ^(٢) الفلك إنما مرعته في الدوران لطلب الجزء منه ما يليه فالكل طالب لا يدرك ، وذلك كثير في كلام الشعراء . قال أوميرس الشاعر : « طلبتك طلب الأتقى للأتقى » — يعنى به ألقى السماء .

(١) س : الحوى — وهو تحريف واضح .

(٢) س : إلى —

قال أفلاطون : فدفع ما ارتبط من النفس إلى مضيق شديد وخصّ الخاط [١٢٨]
بالألم الدائم .

قال أحد : يريد < بقوله : > « ما ارتبط من النفس » أن يملنا أنه ليس كل
الأنفس رطبت ، ولا كلها سلكت إلى الطبيعة . وقد قلتُ بدءاً إن الاستحالات والتغيرات
في الدرجات حدث على كل نوع منها البعض دون الكل ، وأن من الأنفس المرتبطة
خالطها كما يذكر الفيلسوف حيا الطبيعة فليتب الألم الشديد والمذاب .

قال أفلاطون : فهناك جاء العقل لاستنقاذ النفس فوجدها لا تكاد تستنقذ إلا في
الزمان الطويل بالتدبير الذى نصفه .

قال أحد : يقول إنه كان من ارتباط النفس بالطبيعة واستمكان الطبيعة منها أن استحال
استنقاذها إلا بالمعانة والتدبير فى الزمن الطويل .

قال أفلاطون : خصّ الجسم المستدير وأطاف به الشيء الحافظ له وفتح إليه الأبواب
ليوسع عليه ، ثم جعل له المعاطف وما ينفذه وما ينفذ الزيربط به لتشتغل به عن مجاذبته ،
فنكان جسد الحيوان الأول جنس الأجناس وصورة الصور^(١) تنلوه .

قال أحد : الجسم المستدير عضو الدماغ ، والشيء الحافظ له القحف ، والأبواب يريد
بها الحواس الخمس التى هى البصر والسمع والشم والتذوق واللمس . فكل ذلك يفرج عن
النفس ويوسع عليه . ويعنى بالمعاطف الجسد ؛ وما ينفذه فهو الكلام للقوى للنفس .
وما ينفذ الطبيعة فالمعلم والمشرب الذى تشتغل به الطبيعة عن مجاذبة النفس ؛ والحيوان
صورة الصور ؛ وجنس الأجناس الإنسان .

قال أفلاطون : وأوصله بعد ذلك بالمالم المولى ليكون هو الممين على تخلصه .

قال أحد : إن المالم المولى دائم التأثير فى الإنسان وواصل بسببه ، أعنى الإنسان ،
عند موته إلى الثالث . فلا يزال الوصول حتى يرجع ما خرج من المالم المولى إلى موضعه .

الجزء بعد الجزء ؛ ولست أقول إن كل ما وصل إلى القلب واصل إلى عالم العوالم ، بل يصل الضمور دون الشوائب .

قال أفلاطون : وأحدثت الطبيعة فيها أعضاء التناسل — إلى أن قال : وإن كان به القمل الخسيس الطبيعي فإنه يولد ما يحدث منه .

قال أحمد : يقول إن هذا العضو من أحداث الطبيعة ؛ ويقول إنه وإن كان بهذا العضو القمل الرذل الطبيعي فإنه يتولد به الحيوان القوي يحدث منه القوى إلى العلو ، فيكون أحد الأسباب للزودية إلى المراد .

قال أفلاطون : وسكن للموضع الأرفع وأبعد النفس حتى أقامه في العاطف في عضو خيس كالشعلة أقامها على تدبير مخلص بها — إلى أن قال : فالطبيعة أيضاً تحتال .

قال أحمد : للموضع الأرفع الدماغ مسكن العقل ؛ وإنه لما صار الدماغ مسكن العقل صار القلب مسكن النفس ، والقلب كما ذكر الفيلسوف على صورة الشعلة مستنظفة الأسفل مستدقة الأعلى ، والدم يحويه أيضاً على هذه الصورة ؛ فأقام العقل في هذا العضو مدبراً للنفس معيناً لها على التخلص . وقوله : إن الطبيعة تحتال فالطبيعة محتاجة تطلب النفس وتثبت بها وتحتال فيما تستمكن به منها . فشكل أثر يكون من الإنسان يشاكل العقل فإنه معين للنفس [٢٨ ب] على التخلص ، وما شاكل الطبيعة فإنه يزيد في الانقاس .

قال أفلاطون : وتستعمل النفس الطبيعة ، فما ضعف اتحاد .

قال أحمد : كما يدبر العقل التذيرات في خلاص النفس ، كذلك تحتال الطبيعة في التثبيث بها . وإن كان غير مستحكم القوة أو كان قريب العهد بالخلاص من الطبيعة الخاسية فإن الطبيعة يستعملها القمل للشاكل لتقوى بها على الربط .

قال أفلاطون : ودبر للذئب الحيوان بأن جعله متصلاً بالعالم العلوي ليكون الحادث منه . قال أحمد : إن الحيوان والنسمة^(١) للربوطة قد اتصلت بالقلب ، فذلك تحركاته — أعني

الفلک — تؤثر في الحيوان وهو دائب التأثير ويجذب من الحيوان والناس النى هو النبات وغير ذلك من الأجرام .

قال أفلاطون : فما كان من الجرم الأعلى موافقاً للجرم السّیال فإنه يعین الطبيعة على فعلها ، وما كان موافقاً لليابس فيخالف ذلك .

قال أحد : قد تقدم من قولي في هذا الكتاب وفي غيره في الجرم السیال ما فيه المنع وأنبات أنه قمر الطبيعة وأنه أشدّ الأجرام في التثبث بالنفس وأن بغلبة اليس أو تفاوت الرطوبة فارق النفس الجسد . فيقول الفيلسوف إنه ما كان من الأجرام العالوية قد غلب عليها اليس فإنها لاتعین الطبيعة على فعلها ؛ وما كان رطباً فإنه يعین جداً . وسأوضح ذلك للطالب ليقف عليه ، ويصح عنده أن العلماء بأحكام النجوم قد اعتقد كل واحد منهم عن اختيار وامتحان أن بعض الكواكب للتحيرة سعدٌ وبعضها نحس — من أن يعلم أكثرهم العلة في ذلك . والسعد عندهم : المشتري والزهرة والقمر ؛ والنحس : زحل والريخ والشمس والخنق ما اعتقدوا ذلك ، إذ كان العالم دار الطبيعة وموضع التركيب ؛ والسعد عند أهله ما أعانهم على فعلهم وقبض إليهم مرادهم ؛ والنحس ما كان بخلاف ذلك ، فخصوا الأجرام المخصوصة بالرطوبة إلى السعد ، والأجرام اليابسة بالنحس ، فوصلوا إلى معرفتها بالحقيقة بالتجربة والسماع وإن لم يقفوا على العلة . فهذا ما بان في الكواكب للتحيرة وهي البيئة التأثير . وسائر الفلك والأجرام فيه أيضاً كذلك . ألا ترى أنه كان من متعني رأى الأوائل في البابائية أنهم نسبوها إلى مزاج السبعة ؟ فأما البروج فليس أن تخص كما تخص السبعة ، لأنه قد يقع في البرج الواحد الدرج والكواكب المختلفة الطباع . فذلك اضطر أصحاب الأحكام إلى وضع الحدود والوجوه والدرج النيرة والمظلة وغير ذلك مما يدل على الاختلاف مما قد أخرجه في كتبي في هذا النوع على غاية الشرح . وقد أخرج بعض أصحاب الأحكام الشمس في قصة السعد ، وذلك لعله أنا مخبر بها إن شاء الله : إن الشمس لما كثر فيه الجوهر البسيط النير لم يصل إلى الأخص منها من الأدفما يصل من زحل والريخ لموافقة هذا الجوهر ، أعني به البسيط ، للأخص . لكنه مع ذلك كثيراً ما يعرّم وينحس . وأكثر

تأثيره في فساد الطبيعة بالجذب وسأثر النحوس بالاضمحلال والآثار المؤلة . والشمس أيضاً فلا يخلو من ذلك ، إلا أنه يقل منه الأثر المؤلم ؛ وعلى أن أكثر العلماء قد حكموا بنحوسته . وقد تكون الرنة والجلالة في أبناء النحوس [١٢٩] وليس ذلك ككتأثير السعد ، بل أن تكون القدرة على الطبيعة ، فكون منها الآثار التي لا توافق الطباع ، وإنما جلالها لاستمكانها . وإنما يحيط بعلم ذلك مَنْ قد أحاط بعلم الكون وعرف مجارى الكلام واستمارات الألفاظ عند الاضطراب وما يخرج من القول بالحقيقة أو المجاز .

قال أفلاطون : وما يجذبه العلوي يجذبه منه للستوى عليه بقدر ما أمكن ، ويرجع الباقي إلى السفلى .

قال أحد : إن الفلك لما كان قريباً من الطبيعة قبل منها النقي وغير النقي . فاقبله من النقي الخلو من الشوائب فإنه يجذبه منه البسيط ، وما كان كدراً أو مركباً رده الفلك إلى المركز ليحر في علته التدوير هناك ثم يجذبه أيضاً إذا قص من تركيبه وتصق . كذلك يفعل دائماً حتى يعود الكل بالكون والنور كما كان بدءاً . وكما يجذب الفلك يجذب منه ، ويجذب أيضاً من الجاذب حتى ينتهي الجذب إلى القل .

قال أفلاطون : والإنسان أكرم الحيوان وأقربه إلى البسيط — إلى أن قال : وذلك من أجل < أن > العقل ضرب قسطاطه في الجنس الحيواني في الإنسان فصار جنس الأجناس وصورة الصور .

قال أفلاطون : وسأثر الحيوان فلا يصير إلى الأثير إلا بأجرام آخر .

قال أحد : يعتقد أفلاطون أنه يصل الإنسان ، التي مذهبه المدل ، إلى الجوهر النفيس السالى إذ قد شاكل للموضع بمذهبه وفله ، ويدفع أن يكون شيئاً^(١) من الحيوان ينفذ إلى ذلك دون حلولها في أشياء تردّها إلى التساوى .

قال أفلاطون : وذلك أن الإنسان يميز مشأكل ، وسأثر الحيوان بهيى منافر .

قال أحمد : من رأى الأوائل أن في الحيوان روحين بهيمين أحدهما منسوب إلى المصعب والحياة ، والثاني إلى الشهوة ؛ وأن الخوف يحدث عند ضعف الروحانية الضمنية . فهذان الروحان^(١) لما خُصَّصا بما خُصَّصا بُعِدَا من العالم البسيط . فالإنسان قد حوى مع هذين الجنسين — أعنى بهما الروحين — الجنس الفكرى العقلى . فهذا تفاضل وقرب من مشكلة البسيط .

قال أفلاطون : وليس للدبتر يحل بالحيوان فقط ، بل بسائر الأشياء أيضاً — وقوله : إنما يضطر إلى ذلك الجنس الرطب — يعنى إلى أن قال : جنس الرطوبة يضطر إلى ذلك . قال أحمد : يقول : إن ردّ الشيء إلى التساوى ليس بالحيوان فقط ، بل بسائر الأجرام أيضاً . وقوله : « إنما يضطر إلى ذلك الجنس الرطب » — يعنى : إلى الحيوانية ، لأنه أى شيء استمكن فيه الرطوبة كان داعياً إلى تجلُّل الحيوان فيه .

قال أفلاطون : فما كان في الصفحة العليا فهو أسرع إلى الوصول . وما كان في التخوم فربما وقع عليه المانع .

قال أحمد : يعنى بالصفحة العليا وجه الأرض والماء . فما كان بهذا المحل كان سريعاً إلى الوصول لمحاذاة الأجرام العلوية التى من شأنها الجذب . وما كان في التخوم فإنه يقع عليه المواقع الحائلة كالأجرام الصلبة اللامعة من النفاذ وغير ذلك من العوارض :

قال أفلاطون : فلذلك [٢٩ ب] نرى قد رسب في التخوم الأشياء القريبة من التساوى .

قال أحمد : يعنى بالأشياء الراسبة ما نجد في تخوم الأرضين وفي المادن من الجواهر الصافية الموجود فيها البصيص المشاكل للبسيط . فيقول : إن ذلك الشيء إنما رسب هناك لأن الأجرام الشديدة التركيب اللامعة من أن تداخل مَنَعَتَهَا عن النفاذ . وما أبين صحة هذا القول ! فإننا لا نكاد نجد معادن الجواهر إلّا تحت الحجر الصلد المنظم الأجزاء ، اللهم

(١) م : هذين الروحين .

إلا ما يكسحه الجزء المائي السيلان فنراه في الشواطئ* وفي الرمال ؛ وذلك إنما يكسحه
من وقت قد انقصد وانضم واستحال منه الانحلال . فأما الذي يكون بخاراً ، أو في أجزائه
لطافة فإنه لا يثبت إلا الجرم الصلب الذي قد أخبرت . وقد يكون الحجر الذي يحوى الجوهر
هشاً رخواً ؛ وليس ذلك الجنس ، أعني به الحجر ، يمنع الجوهر من النفاذ ، بل الحجر الصلب
الذي يملو هذا الحجر ، لأن الذي يمنع من النفاذ إنما يمنع بأن لا يداخل متحجر . وهذا
الحجر الذي يحوى قد < ^(١) ذلك كما يرى داخله .

قال أفلاطون : وبحركة الأشخاص العلوية ما تنحل هذه الأجرام .

قال أحمد : إن الأجرام العلوية تؤثر في الشيء تأثيراً يحلها ويلطفها ثم يجنب ذلك لأنه
أقدر على تصفيته وهو رخو ليس بمنضم .

قال أفلاطون : والبخارات ترتفع من النجوم : فبعضها يثبت للحاجز ، وبعضها للعكر .

قال أحمد : إن البخارات ترتفع في التخوم بالتأثير المحيط فيثبت بعضها فيما يقرب من
الصفحة العليا بملتين : إحداها ^(٢) الحاجز الذي أخبرت ؛ وأكثر ما يعرض ذلك للبخار
اللطيف الكثير الصفو . والعلّة الثانية : للعكر الذي يثبت الأشياء ويمنعها عن الارتفاع .

قال أفلاطون : ويثبت أيضاً باستيلاء الرطوبة إذ هو القمر .

قال أحمد : قد يكون ذلك في كثير من الجواهر ، وأرى نبات الرصاص والزئبق
لاستيلاء الرطوبة ، ونبات الكباريت والزاجات لكثرة العكر .

قال أفلاطون : والحديد : لجوهر الأرض ، طال مجاورته .

قال أحمد : الحديد كما قال جوهر الأرض فلا يكاد يفارق ؛ وهو مع ذلك كثير العكر
يابس ؛ وليس كما لا يثبت كذلك لا يخلى عما قد يخالط في الألوان التي كان في غير هذا

(١) يابس في المخطوط بقدر لم سم .

(٢) ص : أحدها .

الشكل ، أعنى به أنه كان مستويًا عليه بعض الرطوبة ، إلا بأن يدخل عليه ^(٣) دخيل فيفارق حينئذ .

قال أفلاطون : وترى ما أثبتته الحاجز بعيدًا من الاضمحلال ، إذ هو الخلو منه ، وما أثبتته العكر متفاوتًا فاسدًا .

قال أحد : إن الذهب والياقوت وإن كانت أجزاؤهما شديدة الانضمام فلئس ذلك من أجل التركيب وتراكمه ، بل للازدحام في طلب المخلص إذ كان ما بلغ مبلغهما وهما في هيئة البخار طالبًا للعلو ولقرب عهدهما بالرد إلى التساوى ، وصاروا لا يقبلان الاضمحلال إذ تخليا منه . والثىء الكثير العكر تسرع إليه المقاربة للفساد . ويجب للعامل أن يفرق بين هذا التركيب — أعنى به تركيب الذهب والياقوت — والتركيب المتفاوت .

قال أفلاطون : ولما نسبة إلى الأجرام العلوية كما لساثر الأشياء : النامية منها والجاد .

قال أحد : التامى عند الفلاسفة الحيوان والنبات ؛ والجاد الأشياء الميتة الصلبة ، وللشكل شكل من العلوى ينسب إليه [١٣٠] : فنسب ذكران الإنسان إلى الشمس ، والإناث إلى القمر ؛ ونسبة الدواب والبهائم والطيور الكريمة التي تحسن ألوانها وأجسامها إلى المشتري ؛ ونسبة السباع الضارية إلى المريخ ؛ ونسبة الوحوش الجبلية وبعض الطيور إلى عطارد ؛ ونسبة دواب الماء إلى الزهرة ؛ ونسبة الحشرات والموادم وبعض الدواب إلى بعل . وكذلك نسبوا كل جنس من الشجر إلى ما يشاكله ورواقه ؛ واختلقوا في ذلك وخالف بعضهم بعضًا في النسبة في جميع الأشياء ، أعنى بها النبات والمواد ، ولكل واحد أصل يعمل عليه لم يتخل من بعض الصواب وإن لم يترك الحق . وقسمت هذه الجواهر أيضًا على السجارة : فنسبت بعض النمل الذهب إلى الشمس ، ونسب بعضهم إلى المشتري . فأما الذى نسبته إلى الشمس فذهب إلى أن هذا الجواهر أجل الأجسام الدائبة وأكثر ضياء وحسنًا ، وأبش الشمس بين الكواكب كالذهب بين ساثر الأجساد . وبعضهم نسبته — أعنى الذهب — إلى المشتري : فيقول : إن الشمس ليس من شأنه أن يثبت بل يجذب .

والذهب قد خالف الشمس في الطباع ، إذ كان جوهر الشمس حاراً يابساً ، وجوهر الذهب حاراً ليناً كطباع المشتري . ونسبوا الفضة إلى القمر ، والحديد إلى زحل ، والنحاس إلى المريخ ، والرصاص إلى الزهرة ، والزئبق إلى عطارد . وفي الكل اختلافٌ كما في الذهب والشمس ، وسأخبر به عند الحاجة إليه . واضطر من نسب الذهب إلى الشمس أن نسب النحاس الأصفر إلى المشتري ، وذلك خطأ ، لأن صفرة النحاس الأصفر من دخيل خالطه . — وقد أخرجت ذلك بكجالة وعظه وتكلمت فيه بالكلام الواضح المستقصى فيما فسرت من كلام فيثاغورس في كتابه المترجم بـ « اسطخس » وهو الأركان . فمن أراد أن يدرك علم ذلك حتى لا يشذ عنه شيء منه فلينظر في ذلك الكتاب . وقد أخرج فيثاغورس في ذلك الكتاب رأياً حسناً لطيفاً لا يكاد يقف عليه إلا الماهر اللبيب ، وذلك أنه نسب الجواهر إلى الأجرام بالحقيقة ثم نظر إلى تأثير كل جرم ، أعنى بها الكواكب . ثم طلب الحالات التي تحدث عليها حتى ظهر من أحدهما تأثير الآخر وفضله فعرف علة هذه الحالات والمزاجات وكيفيةها في الفلك بالحركات والعوارض والانتقالات ، فحكم بأن الجوهر السفلى إذا حدث عليه الحدث المشاكل للعة التي أقامت أحد الكواكب في هيئة الآخر أنه يقيمه في هيئة الجوهر المشاكل للكوكب الآخر — المثال : أن الزهرة إذا حلت في بعض البروج الشريفة والمراكز العالية وقارنت أحد البابانية وحلت بالحل الذي يوجب أن يؤثر تأثير المشتري صرف العالم العلل التي أحلت هذا الكوكب ، أعنى به الزهرة ، بهذا الحل حتى أحاط بكيفيته وماهيته ؛ ثم دبر الجوهر المنسوب إلى الزهرة حتى يحدث عليه ما حدث على الزهرة حتى أقامه مقام المشتري ، فإن الجوهر المنسوب إلى الزهرة يقوم مقام الجوهر المنسوب إلى المشتري حتى يوازيه في اللون والهيئة والأثر ؛ وذلك على قدر التدبير وكجالة . وهذا القيل والتدبير مستأنس من إدراكه ، لأنه استدلال بما لا يدرك بالحقيقة على عمل بعيد النور . وطلبه من غير هذه الجهة أسهل .

قال أفلاطون : وكيان الأرض ككيان الحيوان .

قال أحمد : إن في تخوم الأرض في الصفحة العليا [٣٠ ب] القوى المدبرة كالقوة التي في الحيوان التي يسميها الأطباء « الكيان » .

قال أفلاطون : فهو يصفى ذاتياً ويفرق كما تعرف ويتذى .

قال أحد : هذا الكيان الأرضى يصفى وينقى بالنضج والتدبير المستقيم كما يأخذ الكيان الحيوانى قوى الأغذية .

قال أفلاطون : فمن تدبيره أن يقلب الجرم الأرضى وللمائى أجساداً مختلفة .

قال أحد : إن هذا التدبير هو أن يفارق جرم الأرض أو الماء التركيب الذى من أجله صار فى هذه الهيئة ، فإذا تركب تركيباً مخالفاً للتركيب الأول وتشكل بالشكل الذى يوافق التركيب .

قال أفلاطون : وهذا التركيب الثانى ليس كالتركيب الذى كان بدءاً ، بل بدخيل أو منع .

قال أحد : التركيب الذى كان بدءاً هو التركيب الذى يقبل من حد البسيط إلى حد الطبيعة . وهذا التركيب الثانى عند الفيلسوف أن هذا الجرم لما فارق بعض التركيب إنما أبغاه عن الذهاب إلى عالمه شيئان : أحدهما أن خاطب فى عمره بعض الأشياء المعكرة الفاسدة التى ترسب^(١) وتسفل ؛ والثانى الحاجز الذى قد تكلمت فيه ، فما كان سببه الاختلاط بغيره فإن الفساد يسرع إليه ، إذ قد وجد مكاناً وشكلاً ، لأن الشئ فيها يوافقته ينفذ ، وما كان بسبب الحاجز فإنه لا ينفذ فيه ما يزيله عن هيئته .

قال أفلاطون : والتركيب الذى بسبب الحاجز فأكثر التركيبات ثباتاً — إلى أن قال : فلا يستوى حتى يرجع إلى القعر .

قال أحد : قد يجب أن تعلم أن الشئ المركب إنما يردّه إلى التساوى والتناير والانتقال من حالة إلى أخرى . فالجرم الشبيه ببعضه يبعث المتفق الأجزاء كالذهب والياقوت لا يقبل ما يغيره عن ذاته . وإذا كان كذلك فهو ثابت على حالته لا يزول عن هيئته . فهو لا يرد إلى التساوى إلا بحدّه إلى حد ما يقبل التناير ويسرع فيه الفساد من أركان الطبيعة . قد

(١) م : ترمت (١) .

تضاعف في رده إلى التساوى بالمثل إذ كان رده إلى حد الطبيعة المضطحة يوازي رده من حد الطبيعة إلى حد التساوى .

قال أفلاطون : فما كان استحالته من الماء كان صقيلاً ، وما كان من الأرض كان قابلاً للإذابة .

قال أحد : الاستحالات يكون أكثرها من الماء والأرض والنار والهواء ، لأن الهواء والنار الركنان الفاعلان ، والماء والأرض الركنان اللذان يجري عليهما أكثر الفعل . فيقول الفيلسوف إن الجواهر الصقيلة كالياتوت والبرجد والبيجادي وغير ذلك من الجواهر الصقيلة استحالتها من جوهر الماء جوهر صقيل راد الصورة . وهذه الجواهر أيضاً كذلك والجواهر القابلة للإذابة كالذهب والقضة والنحاس استحالتها من جوهر الأرض ، فهي بجانب النار من أحد الطرفين ، فصارت أقبل لتديره ، إذ كان النار أحد طرفيه اليس ، والأرض أيضاً كذلك ، والماء والنار متنافران من الطرفين جميعاً .

قال أفلاطون : وليس الاستحالة في الأركان من هذين ، بل بالاستيلاء .

قال أحد : قد آن للطلاب — بتكرري القول في علل الطبيعة — أن لا يمتحنى عليه كلام الفيلسوف هذا . فراه أن يعلنا أنه ليس الاستحالات من الماء والأرض دون الهواء والنار ، إذ الأركان مداخل بعضها لبعض . فما استحالة من شيء فإنما يستحيل من الأربعة . فإذا نحن قلنا : استحالة من الماء أو من الأرض فإنما تنفى به الجزء الغالب عليه الماء والأرض .

قال أفلاطون : فلا تزال الأركان كذلك تختلف وتتناير وهي في كل الحالات تنحل منها الأجزاء .

[١٣١] قال أحد : إن الجرم إذا انتقل من هيئة إلى هيئة فلا يخلو أن ينحل منه الجزء الذي يصير إلى العالم العلوى ، وإن كان ما يرسم أكثر .

قال أفلاطون : والمحصور المحاط به ، وإن انحلت منه القليل فإنه في الزمان الطويل يبقى — إلى أن قال : فكيف بالتدبير في الكل دائماً ؟

قال أحمد : يقول إن الطبيعة محدودة . ولو أن ما ينحل منها إلى العوالم العالية في اليوم أقل قليل الأجزاء لكان من الواجب أن يصير الكل في الزمان الطويل إلى العالم . فكيف والتدبير من العالم العلوى في الرد إلى التساوى دائماً ثابت !

قال أفلاطون : وعلم ما يأتى بعد علم ما وراء العقل ، فذلك بعدنا عن إدراكه .

قال أحمد : يقول إنه إذا ردّ الشيء كما كان بدءاً فإن علم ما يأتى بعد لا يدرك ، إذ كان ما وراء العقل لا تدرك ماهيته وكيفية مراده .

قال أفلاطون : ولو كان ذلك إلى العقل وما دونه لطلبنا إدراكه .

قال أحمد : [ينفرد ^(١) بالتدبير] لم يكن بالمتناهي إدراك علم ما يأتى بعد ، إذ من وقف على حقيقة الشيء يقف على الأثر منه في كل وقت . إلا أن المحيط بالكل المدبر للكل هو المدبر بما لا تدرك حقيقته وماهيته . وقد عارض القوثاغورين الفيلسوف في هذه القضية وتكلموا في المستقبل من العلم ، وأن كون هذا الحدث إن كان مقولاً فبالواجب أن يوقف عليه — هل تنبأنا أم لا ؟ فكان من جواب الفيلسوف لم أن قال إنه لا ينفرد بالتدبير ، إذ ذاك الشيء للمقول ، وغير ذلك من الحجج والبراهين التي أنا متجاوزها إذ ليس لإخراجها في هذا الموضع وجه .

قال أفلاطون : وإنما ننهي بالبدء والانقضاء لنقف على ماهية التدبير .

قال أحمد : يقول : تصهى للأمر للماضي والمستقبل أن أوقفك على التدبير وماهيته فتكون في تدبيرك كهذا .

قال أفلاطون : فذلك نخير بالجزء دون استقصاء .

قال أحمد : يقول : إنما أخبر من علل الأصل والانقضاء بالجزء الذى يكتفى به مدبر العمل وأترك الاستقصاء الذى يحتاج في الثبوت عند الخصوم .

(١) كذا ولا سقى له هنا . ومواجه : < لو كان > ينفرد بالتدبير ...

قال أفلاطون : وإن كنت قد أخبرت بالعمل بما استتلت فإني أقصد أيضاً بما يزيد في البيان .

قال < أحمد > : يستمد الفيلسوف أن في الإخبار بما أخبر تمثيل العمل ، فيقول : إني أخبر أيضاً بما يزيد العامل بياناً وهداية .

قال أفلاطون : ويجب أن تعلم أنه لا ينحلّ للنظم الأجزاء إلا باستيلاء النار والماء . قال أحد : لما كان انضمام الأجزاء وشدة التركيب باستيلاء الجوهر الأرضي البطيء وضمف الهوائى المتخلل للأجسام استخال من الهواء أن يداخله إلا بدخيل يدخله أو تدخل أجزأه هناك . فالواجب أن يستولى عليه الجزء النارى واللأئى ، فإنه وإن كان قهر الطبيعة فإنه قد بلغ مبلغاً في التفاوت أوجب الحال التى يحدث عليه بعد الحال التى تجرب من التساوى .

قال أفلاطون : وستقف عند الامتحان أنك لا تقدر على ما تريد إلا بما وصفتُ . قال أحد : إن التفريق الذى يجب أن تحدثه فى الشئ لا يكون إلا بعد أن تتكلمه أو تحمله : فالتكليس بالجزء النارى ، والتحليل بالجزء للأئى .

قال أفلاطون : وإذا استولى فإنه يكون بعد ذلك للأئى أفضل .

قال أحد : من الأجساد ما إذا كُلت أسرع فيها الحل ، ومنها ما لا ينحلّ إلا بالحرارة والرطوبة . [٣١ ب] والحرارة أحد طرفى النار ، والنار إذا داخل شأنه التخلخل لأجزاء الشئ فيكون بعد ذلك للجزء للأئى أقبل لما يداخله .

قال أفلاطون : فإن علمت بالنار اليابسة فإنك تلقى الصب فى الضغط وفى تفريق جزئى الروح .

قال أحد : إن كل ما كثرفه وغلب عليه الجزء البسيط فإنه ينسب إلى الروح . فإكان من هذا الشئ ، أعنى به التالب عليه البسيط فى نهاية ما يجب أن يكون من الاستيلاء ، فإنه يخصه اسم الروح ، وهو الجزء الذى يكاد يتحرك بغير آله . وكل ما كان

دون ذلك ، ولا سيما إذا خالط بعض الرطوبة ، فإنه ينسب إلى النفس وهو دون الروح .
فيقول الفيلسوف إن العمل بالنار اليابسة يصرع ضبط الشيء ، إذ كان النار كما ترى :
مفارق طالب للملو . ويصعب أيضاً إيجاد الجزء الذى يختصه اسم النفس ، إذ ذلك إنما ينسب
بعض الرطوبة .

قال أفلاطون : فإذا حَلَّتْ بعد التكلّيس ، إن كان يحتاج إلى ذلك ، فدبر العمل
في الإناء الذى وُصِفَ بدءاً .

قال أحد : إنما يقول : إذا حلت الشيء بعد التكلّيس إن كان محتاجاً إليه ، إذ من
الأعمال ما يستغنى فيها بالتمتعين عن التكلّيس . وإذا أفتت الجزء كما يمكن فيه الافتراق
فلا عليك أن يخلو من التكلّيس ، إذ للراد من التكلّيس في هذه الدرجة أن يقيم الشيء
مقاماً يقبل الافتراق . ويريد بـ«الإناء» الإناء الذى وصف عمله فيما سلف ، وهو الإناء
للداخِل بعضه لبعض الذى يكون كثيفة التمرّتين ويكون للداخِل مقبوض الأسفل وفيه
تقع على باب للداخِل له ، وعليه الإناء كالإتيق والمثقب ، ويكون مهبولاً من الجسد الذى
تمثله الفيلسوف .

قال أفلاطون : وإذا حلت بالحرارة والرطوبة قد جانست الهواء المحلل وأخذت
بطرفى النار والماء .

قال أحد : إن الجزء الذى يفرق قد غلب عليه — لانضمام أجزائه وجساوته —
الجوهر الأرضى فضدّ الأرض ما يزايله عن ماهيته . فإذا استغنت بالحرارة والرطوبة فهو
جوهر الهواء المحلل للأجسام وأخذت بطرفى النار والماء ، إذ للماء أحد طرفيه الرطوبة ،
والنار أحد طرفيه الحرارة ، وكل ذلك مما يعين على انقلاب الجزء الأرضى عن ماهيته .

قال أفلاطون : وإليك أن يبلغَ التمتع حداً يؤنى .

قال أحد : إذا تجاوز الشيء في الخلّ للقدار فإنه ربما زاد في التركيب ، فيحذر
الفيلسوف < من > هذا الباب .

قال أفلاطون : ودبر وارفق في عمالك ولا تطلب سرعة الفراغ فيؤدى ذلك إلى أبعد البعد .

قال أحد : إن أكثر متعطل هذا العمل — لحرصهم على سرعة الإدراك — ربما دبروا التدبير الثانى قبل اغضاء الأول — فذلك مما يفسد ويبعد العامل عن الإدراك .

قال أفلاطون : وهذا العمل من أقوى ألم النفس .

قال أحد : قد كاد الفيلسوف في هذا رأى أن يوافق السوفسطائيين ؛ وذلك أنه يرى أن الالتزام بالـ "لنفس" ، إذ كان طالب الشيء قبل وقته ؛ والحزن أيضاً في النفس هو طلب التخلص من الشيء قبل حينه . فطالب الشيء قبل حينه خارج من الاستواء ؛ وما كان كذلك فهو مؤلم للنفس . إلا أن جنس القرح مركبه الدم ، وجنس الحزن مركبه السوداء أو البغم اللالح . وهذا رأى ليس مما يجب أن يُخرج في هذا اللوض ، إلا أنه مما يمثل به الفيلسوف [١٣٢] تكلمت به .

قال أفلاطون : . وإذا رقت ودبرت تدبير العلماء سئلت الجزء الخصوص بالنفس إلى أسفل ، وأصعدت الخصوص بالروح إلى العلو ، وثبتت الخصوص بالجسد في موضعه .

قال أحد : إنك إذا أدخلت العمل في القرعة المثقوبة الأسفل ، وأدخلت هذه القرعة في الأخرى ، ووضعت المثقب الذى وصفت لك ، ودبرت بالحرارة الخفيفة الرطوبة — لا حرارة الزبل — فإن ذلك يبطئ ولا يكاد يتنفذ فيما يراد . وهو ينفذ أيضاً ويعكر ، بل للماء الحار سال الجزء الثالب عليه جوهر النفس مع الرطوبة . إذ قد أثبت أنها — أعنى الرطوبة — متشبثة بالنفس فتسيل في المثقب وتتخلل ويصعد الخصوص بالروح رطباً ستيلاً ؛ إلا أنه يكاد يخالط الهواء للطافته ويبقى الجسد في موضعه وقد نزع منه القوى . فانهم ذلك !

قال أفلاطون : وإذا فرقت هذا الطريق يكون الخصوص باسم النفس مركباً بالرطوبة ، والخصوص بالروح مركباً بالجزء الموافق للهواء ، والجسد يابس قد غلب فيه جوهر الأرض .

قال أحد : إني قد قلت فيما تقدم إنه من المستحيل أن تقيم الروح أو النفس في دار الطبيعة بذاتها دون أن تتخالط ما يكون لها^(١) كالركب . فإذا نحن قلنا : النفس أو الروح في هذا العمل فإنما نضئ به الجزء الذي قد غلب فيه وغلبه أحد الشئين . فجزء النفس مركبه الرطوبة لتشبهها به ، ولما كان ما يركب مع الجزء التاري . فإن^(٢) حصل مازجه الحد اللطيف السبيل للتقارب من جنس الهواء .

قال أفلاطون : فاصرف العناية إلى الاحتفاظ بالجزء الخصوص بالروح .

قال أحد : لما كان النفس الرطوبة تضبطه والجسد ثابتاً لجسواته — كان ما يجب أن يحتال في حفظه الجزء الخاطل للجزء الهوائى ، لئلا يختلط بشكله .

قال أفلاطون : وتحتاج أن تُبالغ في الافتراق جهلك حتى لا يبقى في الجسد من القوى النريزية إلا ما لا يحس .

قال أحد : كما تحتاج أن تقيم الشيء غالب فيه النفس والروح ، كذلك تحتاج أن تفرّد الجسد حتى لا يشاركه غيره . ولما علم الفيلسوف أننا لا نكاد أن نخلى الجسد من هذه القوى ، أجاز ما لا يحس .

قال أفلاطون : وتعرف ذلك بالإنقطاع وذهب البهاء .

قال أحد : إن من أعظم الدليل أن الشيء الذي قد خلا عما كان فيه أنه إذا عولج بالعلاج الذي كان يستخرج به ما كان فيه لم يخرج منه . وأيضاً فإن الشيء اللطيف للساوى إذا كان مختالطاً للجاسى أحدث فيه وميضاً وبهاء وحسناً . وإذا فارقه عدم كل ذلك فيه إذ كان من أجله كان ؛ وأنا أرى رأياً في هذا النوع من العمل ليس هو من آراء الفيلسوف ، وهو أن كل شيء ضفت الحرارة والرطوبة عن استخراجها في زمان ما ، فإن الحرارة واليبس تخرجه أو بعضه في القليل من الزمان لأنه قد أتى عليه التبدير الحلال اللطيف فصيّر موافقاً له في اللطف . فإذا ألقى الركن الحاد السريع ، الذي هو النار ، أظهر ما كان فيه وأحدث فيه

(١) م : لها .

(٢) م : فت .

تفريقاً؛ فيجب على السائل أن يلتقي القليل من هذا الجسد على النار، فإن دخن أو رأى فيه أنه يفارقه شيء من الأشياء، رده إلى التدبير وصير عليه حتى يبلغ مبلغاً يصلح معه العمل.

قال أفلاطون: وإنما وضعنا ذلك في الحول، وأوفينا الأزمنة الأعمال لتتسع في الوقت. قال أحد: لعلك ذا كرم ما أمرك به [٣٢ ب] ومثله لك فيما سلف من القول: أن يكون تدبيرك للحل في الزمان الموافق له. وكذلك التفريق والتكليس وغير ذلك من أنواع العمل. فنفس لك في الأجل، ووسع عليك في الوقت ليكون تدبيرك برفق.

قال أفلاطون: ويجب أن تحال في هذه الأجزاء حتى تكون مقاومة للأركان. قال أحد: إن هذه الأجزاء المفرقة تحتاج في تدبيرها إلى المعالجة بالأركان، وخاصة النار. فإذا لم تكن مقاومة، فارقت وبطلت. فيأمرنا الشيخ أن نحال في ذلك.

قال أفلاطون: وإنما لا يقاوم الشيء الشيء لتفاوت أو شكل. قال أحد: كل شيء لا يقاوم النار فإنما يكون لمة شيتين: أحدهما أن يكون ضيفاً متفاوتاً يخلف الذات فيسرع إليه الفساد؛ والثاني أن يكون مشاكلاً للنار فيسرع فيه. فالواجب أن يُترعى العمل من هذين الجانبين.

قال أفلاطون: وأشد ما أخاف على السائل — إلى أن قال: فهو دسم. قال أحد: يعنى بالسائل النفس. وفي الرطوبة التي في النفس ذهنية يسرع معها في النفس النار، وهي شيء قد أعيى الأوائل فيه التدبير، لأن هذه الذهنية عسر استخراجها. فأشهر لما يأتي من قول الفيلسوف بعد هذا فإنه يدلُّك على الحيلة فيه. قال أفلاطون: فدبر الثاني مراحاً كتدبير الأول حتى يتم التدبير.

قال أحد: يريد بالأول وضع العمل في القرعة والتفريق؛ ويريد بالثاني أن يدبر النفس والروح كل واحد على حدة كتدبير العمل الأول مراحاً حتى يبلغ التدبير في التفريق نهايته، لأن النفس إذا دبرتها كتدبير الأول لا يخلو من أن يبقى في موضع الجسد بعض، ويصعد منه ما يوافق الروح أيضاً.

قال أفلاطون : فاللحق كل وقت البعض البعض .

قال أحد : يأمرك أن تلحق ما يصعد من النفس بالروح الأول ، وما يبقى في موضع الجسد بالجسد الأول ؛ وكذلك يكون عملك بالروح الأول والجسد الأول حتى يخلص لك الكل ويستقيم لك فيه التدبير .

قال أفلاطون : واستخرج الدهنية ببعض الجسد ، أو استخرج المراد بالجسد ؛ ثم استخرجه أيضاً .

قال أحد : إن النفس إذا رددته على الجسد لم يخلُ أن يفيض على بعض أجزائه . فإن دبرته تديراً يبقى فيه الجزء الأشرف ويختل عن الأخس ، فقد دبرت لأنك قادرٌ بعد ذلك على استخراج الجزء الأشرف من الجسد . وإن دبرته تديراً يفيض على الأخس ويختل عن الأشرف فقد دبرته التدبير التام ، لأنك قد نلت المراد وتسهل عليك بعد ذلك تطهير الجسد . واعلم أن الذي يبقى من النفس بعد استخراج الدهن إنما هو صيغ نفساني ومركبة النفس ، وهو لا يكاد يثبت ، لأن من شأن اليبس أن يخل عما يحاط به . والتدبير في شأنه بعد هذا ما يأمر به الفيلسوف في قوله هذا .

قال أفلاطون : وأثبتته حينئذ بالروطبة الروحانية ، فهو إذا لقي الركن فارق ولم ينجب معه المربوط به .

قال أحد : يعنى بالروطبة الروحانية الرطوبة التي في الروح الصاعد ؛ وليست هذه الرطوبة التي في النفس ، لأن هذه الرطوبة كالطل الذي يلتقط الهواء ، فضلاً عن الأركان . والروطبة التي في النفس كالدهن الذي لا يكاد يفارق الشيء عند ملاقة الأركان . وإذا فارق الركن وباعده جذب معه الشيء المخالط . وهذه الرطوبة الروحانية تضبط النفس وقتاً تحتاج إلى ضبطه . فإذا أردت أن تفارقه فارقه بأهون التدبير ؛ والدهنية بخلاف ذلك كما مثلت . وسأمثل مثلاً يكون الرائد^(١) في معرفة الطالب : لو أن ثوباً غس في الماء ، ثم قابله بعض الحرارة [١٣٣] النارية أو الهوائية لفارقه الرطوبة وبقي الثوب على حاله .

(١) من : الزايد .

ولو غس في الدهن ، ما كان يفارقه بالحرارة النارية والهوائية دون أن يبطل الثوب . والسييل في النفس هذا السيل — فضهم ! — ولا يكاد يفارق الثوب الدهن إلا بالرطوبة وملاقة بعض الأركان اليابسة ؛ وهو شبيه بما دبرناه في أسر النفس .

قال أفلاطون : والجسد إذا أفردته فاحل عليه الحرارة واليبس لتتقيّه جداً ، يعنى النار .

قال أحد : يأمر أن نبالغ في تكليس الجسد بعد إفراذه ليبقى ويصفو ويخرج فضوله وما كان في نهاية التفاوت . وإنما يأمر أن يفعل ذلك بعد الإفراذ لأن الجسد إذا كان مغالطاً لشيء التفاوت للروح والنفس ، فارق النار وتفرق ؛ إذ النفس والروح من طبعهما الذهب والقرق . فإذا خالط الجسد قارقه بافتراقهما .

قال أفلاطون : والجسد بعد التكليس الشديد لا يكون منه التثبث بالنفس والروح كما كان .

قال أحد : إن الحاجة إلى الشيء الذى أخبر به الفيلسوف أنه في الجسد ، من ترك التثبث ، شديدة . وذلك السمل هورّد الشيء إلى أقرب مشكلة للبيسط . وإذا كان كذلك فإنه لا يثبت في دار الطبيعة إلا بمركب يركبه . فإذا حلّ الجسد بهذا الحلّ كان مثبتاً للشيء من غير أن يداخله ويخالطه . والتفاوت والتركيب أكثر ما يكوننا بالمداخلة والخالطة .

قال أفلاطون : وإنما صار لا يقبله لأن التدبير قد أحله بالحلّ الذى يقبل الآخر من الشيء الضعيف . فكيف من النار ؟! — إلى أن قال : فغيره عن التركيب الأول فلم يمانس .

قال أحد : إن الشيء للدبر تطفأ أجزاءه فيسرع فيه التأثير . فالنار إذا لقي الجسد للدبر أثر فيه تأثيراً يغيره عن ماهيته الأولى فلا يكاد يمانس ما كان قارقه من الروح والنفس . قال أفلاطون : والواجب أن يكون في أول التفريق الجسد أغبر قتما ، والنفس أحر

براقاً ، والروح أبيض يكاد من لطافته أن يُعزى من اللون — إلى أن قال ، فإذا أكل فيه التدبير فإنه يتساوى .

قال أحمد : إن أول ما يظهر من أثر التفريق ظهور اللون الذى يخص الشيء . فالنفس ، لما كان الأغلب فيه اللهنية والحرارة ، وجب أن تظهر فيه الحرارة ؛ والروح ، لما ارتفع من النفس ، صار لونه اللون للمضى الخالف للألوان ، وهو اللون الصقيل ؛ والجسد ، لما كان ثَقِيلاً وكان من جنس الأرض ، وجب أن يظهر فيه وعليه لون الأرض . وعلى أنه قد يجب أن يظهر فيه السواد أيضاً لاحتراقه باشتزاع القوى منه . فإذا رددت ...^(١) ... ما تنهياً منها إلى التساوى .

قال أفلاطون : والجسد يكون في بدء التكليس أغبر ؛ فإذا دُبِّر صار أبيض صافياً .
قال أحمد : إن الجسد إذا كلسته التكليس التام عرى عن مجانسة الأرضية أيضاً ، فصار لونه اللون القارب^(٢) للبيسط وهو البياض .

قال أفلاطون : ويكون النفس أيضاً كذلك — إلى أن قال : فالروح قد كان مقارباً قبل .

قال أحمد : يرجع لون النفس أيضاً عند التصفية إلى لون البياض القارب للبيسط . وقوله : « إن الروح كان مقارباً قبل » . فإن الروح لونه في أول التفريق < يكون > مقارباً للون الذى يحدث في الكل عند تمام التدبير .

قال أفلاطون : وعند تكليس الجسد فاطبخ الروح والنفس .

قال أحمد : إنما يراد بتكليس الجسد التقية . والروح والنفس ، لما استحال فيهما هذا النوع من العمل ، احتيل فيهما بالطبخ .

قال أفلاطون : فاطبخ في الحمام الموائى [٣٣ ب] — إلى أن قال : فأدِمْ عليه التدبير نهاية مجرّان القمر . كما أنه يجب أن يديم التكليس مجرّان القمر الأوسط .

(١) بياض يقدر ٨ مليمتراً .

(٢) - : القارب .

قال أحد : الحمام المرواني الحمام الرطب ، ويجب أن يكون كثيفة الحمام وفي مقدار حرارته ويكون العمل قد أودع القناديل للطق في الحمام ، ونهاية بحر ان القمر وسطه . فقد أخرج ذلك أبقراط الطبيب في كتابه المترجم بـ « اليسايك »^(١) على غاية الشرح ؛ وأنبأ هناك أن نهاية البحران في الأمراض الحادة ثمانية وعشرون يوماً دور القمر ، والوسط من البحران في هذه الأمراض — أعنى بها الحادة — سبعة أيام انتقال القمر من ربع إلى ربع . فأما بحرانات الأمراض الزمنة ففي تسعين يوماً وفي العام ، إذ ذلك مأخوذ من مدار الشمس فيأمر الشيخ أفلاطون أن يدام التدبير على العمل للطبوع ثمانية وعشرين يوماً ، وعلى العمل المكسب سبعة أيام دائماً .

قال أفلاطون : واحمل على الجسد ولرفق بالطيف ، وانظر أن لا يداخلهما ما يكون فيه بعض الفساد .

قال أحد : يجب أن يكون تكليس الجسد بالنار الجزل ، ويكون في آنية معمولة من طين البواتق ، ويتقل^(٢) في كل أربعة وعشرين ساعة من آنية إلى آنية أخرى ، لأن الآنية لا تصير على النار مدة أيام التكليس ، ويكون الطبخ في أواني زجاج مسدودة الأفواه بصد الحكماء وطينهم العمول من الصاروج والحطى . ولا يلصق إليها من الحرارة إلا بالقدر الذى يصير جسد الإنسان عليه . ويخل الحمام في كل أربع وعشرين ساعة من الرطوبة دون الحرارة مقلد ساعة واحدة ، وتفتح فم الأواني حتى يخرج الفضول إلى القص في الطبخ لاستخراجها . ثم تصيد الشد . وتحذرُ ماحزرك الفيلسوف وهو : أن يداخل الشيء ما يفسده . ويجب أن تعلم أن التكليس إنما يخاف أن يداخله الرماد فيثبت فيه منه البعض إذ هو مقارب له . فأما الحرارة فلا تثبت بعد انقطاعها عنه : وأما الطبوع فالتى يجب أن لا تداخله الرطوبة — فتفهم هذا الباب .

(١) يسمى عادة « كتاب في الأسايك » *zaki epistomaton* . وقد فقد أصله اليوناني ؛ ولكن وجدت ترجمته العربية في مخطوط في مونيخ (رقم ٨٠٢) أخذت منه نسخة في باريس (برقم ٢٨٤٥ مرمي) . وقد ذكره جالينوس في شرحه على أليزييا لبقراط . وموضوع الكتاب هو أن الإنسان ، كائن الموجودات في العالم ، مركب من سبعة عناصر .

(٢) م : وعمل .

قال أفلاطون : وبعد التكلّيس والطبخ فردّهما على الأفراد إلى التصعيد — إلى أن قال :
فكل واحد بما يشاكله . فإن تفاوت فاعلم أنك قد غلطت ، فتدارك خطأك .

قال أحد : قوله بما يشاكله — يريد به أن يصعد الكلس بالأثال والمطبوخ بالقرع .
وهذا التصعيد متجان العمل ، وذلك أن الجسد إن صعد منه في هذه الدرجة شيء فهو الدليل
على الفساد في التدبير وذلك أن النرض فيه أن يُعرى عما يصعد ويفارق . والروح والنفس
إن بقي منهما ما لا يصعد ، ويتفاضل البعض على البعض ، فهو دليل الفساد أيضاً ، إذ العمل
الأكبر أن يقاما خلوين من الشوائب والعكر متشابهي الأجرام وأحدى القنات .

قال أفلاطون : فإن رأيت العمل في التصعيد غير مشا كل قدره أيضاً ، لأن تدبيره
أنجم من تدبير غيره .

قال أحد : يقول : إذا صاعدت للكلس والمطبوخ فوجدتها على غير السداد فردّهما
إلى العمل . والتدبير أيسر من الاجتهاد في غيره .

قال أفلاطون : وليكن تدبيرك في الكل تدبير الآلة في الجرم المحيط .

قال أحد : يعنى بالجرم المحيط « القنات » ، ويعنى بالتدبير فيه « الاستحالات » التي
تكون تيجتها رد الشيء إلى عالم العوالم . ألا ترى النبات وينابيع الماء والحيوان كيف
تستعمل ويرتفع منها اللطيف ويتحفظ منها الكثيف برّد الشيء إلى شكله في أوانه ،
والتدبير مع ذلك ، أعنى به انخفاضها [١٣٤] دائماً فيها . فلو لم يظهر التدبير إلا في الجرم
الشيال الذي هو الماء لكفى ودلّ على المراد . فإننا نرى الماء يخرج من الينابيع والأجرام
الأرضية ، وهو حينئذ البسيط أغلب عليه منه وقد بقي على وجه الأرض مدة فيجذبه حرّ
المقواء من وجه الأرض ومن الحيوان والنبات ، فيسيل بعد ما يفيض منه بعض التساوى
إلى أسفل ، ثم يرتفع أيضاً ويدبّر بالتدبير الأول . وما يصحح هذا القول البحر : لما كان الماء
راكداً فيه والتدبير دائماً في الجذب منه صار العكر القالب عليه . ولولا ما ينصبّ فيه من
ماء الينابيع وما يرده الهواء إليه لصار بحاله من العكر والتفاوت ، لايكون معاً فيه الحيوان .
لكن اللدبرين من تدبيرهم رد اللطيف على الكثيف ليسهلوا به ردّ الكثيف إلى التساوى
فالتدبير بسيرة الإله ميسّر له المراد في عمله .

قال أفلاطون : ومن القشاغوريين من يعتقد تفصيل العمل على أنواع ، فلا يَلْتَمَسُ إلى ذلك فإنما ينبع فيما يردّه إلى التساوى ، لا ما يفردّه عن أركان الطبائع .

قال أحد : إن من الأوائل وأهل الزمان من يكون تدبيره أن يفصل الشيء على سبعة فصول وما فوق ذلك من العدد . وقد سمعت < من > بعض متحلى هذا العلم من أهل الزمان أنه فصل من الشر أنواعاً كثيرة يشبه كل نوع منها بعض الأملاح والجواهر كالنوشادر والمرقشفا والزاجات . فيقول الفيلسوف إن ذلك غير نافع إذ كان المراد ردّ الشيء إلى التساوى ، لا تفرد الأركان .

قال أفلاطون : ويصعب عليك العمل في الرّة إلى البسيط . فأما < في > الابتداء الثاني فإن الطبيعة هي للماونة لك .

قال أحد : إن هذا القول من الفيلسوف كلشّف عما يخبر فيه الكثير من متحلى هذا العلم ، وذلك أنه يختلط عليهم الرأى فيه ، فيرون أن التدبير في الابتداء الثاني يصعب كصعوبة العمل في الرد إلى مشكلة البسيط . فيرى الفيلسوف خلاف هذا الرأى . ورأيه الصواب ، لأنه إنما صعب التدبير في الرد إلى التساوى لأنه عمل في دار الطبيعة مضاد للطبيعة . فأما الابتداء الثاني فالطبيعة مشكلة قهر بها منه .

قال أفلاطون : وإنّا أقمت كل نوع من أجزاء العمل على ما يجب أن تقيمه فردّ الروح على الجسد وصاعده فإنه يصعد .

قال أحد : إن الروح إذا رددته على الجسد بعد التدبير إذا صاعده صعد الجسد معه ، لا بالتشبث ، بل بقوة الروح لأن الروح حينئذ يحمل ما قرب منه ، فكيف ما جاوره ! وهذا الصعید يجب أن يكون بالحرارة اليابسة للمشكلة للروح . فأما إن أودعته الرطوبة فإنه يفارق الروح بكلية العمل ويبقى الجسد . وهذا من أعظم الدليل أن الصعود ليس من أجل التشبث . قال أفلاطون : وما يصعد عند ذلك جوال رحيراج غير مغالط للأركان .

قال أحد : إن هذين الجنسين إذا ردّ بعضهما على بعض وصعدا فإنه يكون تركيبهما لا كتركيب الطبيعة ويقومان كهيئة الزئبق لا يحاطان شيئاً من الأركان إلا بعد مشقة .

قال أفلاطون : فردّ عليهما بعد ذلك الخصوص بالنفس — إلى أن قال : فأنهما يمتزجان .
قال أحد : إن النفس لُلطفا تخالطها لا اختلاط مداخلة ، بل اختلاط تقوم
البعوض بالبعوض .

قال أفلاطون : والنفس قيد الروح ، كما أن الجسد قيد النفس .

قال أحد : إن هذا الشيء إذا ردّ إلى التساوى لا يكاد يثبت في دار الطبيعة . وهذه
الثلاثة الأقسام — أعني بها : الخصوص باسم [٣٤ ب] الروح والخصوص باسم النفس
والخصوص باسم الجسد ؛ فإنه وإن كان قد رد كل واحد إلى التساوى فألطفها وأغزرها
الروح ، ثم النفس ، ثم الجسد . فالنفس تضبط الروح ، كما أن الجسد يضبط النفس .
قال أفلاطون : وليس القيد كقيد الطبيعة ، بل كالركب .

قال أحد : إني قد أخبرتُ فيما تقدّم أن الاختلاط الذي يقع بعدُ لا يقع فيه من
التشبث ما يقع في تركيب الطبيعة ، لأن تركيب الطبيعة يداخله الأضداد ، وهذا
تركيبٌ بالتلاف .

قال أفلاطون : وإذا بقي مدّة من الزمان فإنه يفلب فيه الأقوى حتى يحل الكل .

قال أحد : قد آن للطالب ، مع تكريري القول ، أن يقف على ذلك من غير هذا
الإخبار . وذلك أن من القضايا المقولة في هذا الكتاب وفي غيره من الكتب أن الأشياء
واحدة الأصل ؛ وأن كل ما جاور شيئاً أو خالطه استحال الأضنف إلى الأقوى . فلما
كان التدبير قد أتى على الجسد حتى لطفه وصيره قابلاً ، والروح والنفس أيضاً كذلك ،
وجب أن تستحيل النفسُ روحاً ، والجسدُ — بالمرآة التي هي النفس — روحاً أيضاً إذا
أحكهما تساويًا من الثلاثة الدرج وقد وجد ما يقبله ويشاكله .

قال أفلاطون : وهو إذا استمكن من القيد لا يثبت — إلى أن قال : فزواجه حتى
يولد مثله .

قال أحد : إن الروح إذا أحال الجسد والنفس جميعاً حتى يقوما كهيئته فإنه لا يثبت

في دار الطبيعة دون أن يشغله . وشغله أن تزواجه من الجسد الذي منه دبرت في البدء فإنه يشغل قلبه عن ماهيته إلى ذاته عن التهايب .

قال أفلاطون : فليحتك مع الضبط كفاية للزوجة في العود إلى العمل .

قال أحد : من المستفيض عند متحلي هذا العمل أن من دبر العمل مرة واحدة فإنه مستغنى عن العود إلى العمل . فيرى من لم يتدرب في العلوم العلوية أن ذلك إنما هو أن الشيء القليل يقلب الكثير من الجسد عن ماهيته إلى المراد باقتضاره على ما دبر مدة زمانه ؛ وذلك بخلاف هذا . وهو ما أخبرنا به الفيلسوف ، لأن الروح إذا أحال الجسد والنفس حتى بقوما كهيئته إذا جمع بينه وبين الجسد الذي كان منه بدء العمل فإنه لا يزال يؤثر فيه حتى يقلبه عن ماهيته إلى ذاته حتى يقيمه كهيئته . فالعامل مستغنى بهذا العمل من الروح عن العود ؛ وكذلك القادح ناراً مستغنى عن الزناد ما بقي عنده النار .

قال أفلاطون : ويتبرم بكثرة حتى يضطر إلى التخلي عنه في كل مدة .

قال أحد : إن هذا الشيء إذا أحال مثله أو غيره من الجسد الذي كان منه ، كان زائداً في كهيته . فلا تزال الزيادة تنتهي إلى حد يتبرم بها العامل فيضطر إلى تخليتها بعضها إذ قد استغنى بالقليل الذي يقيه ، سبباً وهو يعلم أن الزمان يبلغ به في الزيادة إلى ما يريد ، إذ هو كالشريعة من النار في الفصل .

قال أفلاطون : ولا تزواجه بما تريد أن تحيله إليه إلا بما كان منه في البدء — إلى أن قال : فإن فعلت ذلك صار لك كبيراً للذي تزواجه ؛ ولعلك قد فأت أكثر العاملين مرادهم بعد الفراغ من العمل بما نجسوا من الوقوف على هذا السر .

قال أحد : إن هذا الفصل من كلام الفيلسوف السر الأعظم من أسرار الفلسفة في هذا النوع ، وهو الذي يتم به [١٣٥] للعامل ما يريد . ولقد أنظر في كتب من تقدم الفيلسوف أفلاطون من العلماء بهذا النوع من العلم فأجد الكل قد أومأ إلى جميع ما يحتاج إليه في العمل ، إن لم يكن بالتصريح بالإشارة — ما خلا هذا السر العظيم . وأنا أرى أن من فاته هذا السر ثم قبل ما تقدم من القول في أنواع هذا العلم فليس قبوله ذلك بمعرفة

ولا علمه بمحققة ، لأن بمرقته هذا السرّ يجب أن يصحّ عنده كون مراده ؛ وإذا غي عنه هذا السرّ فخصه يدحضه وينلجه في بطلان ما يدّعيه . فلو أن قائلًا قال : قد قلتُ قولك في كل ما تدعيه من الكلام في أولية الأشياء وواحدة ذاتها في الأصل وتأثيرها بعد ذلك من أجل التركيب فما حُجبتك بعد في قلبه الفضة ذهباً والنحاس فضةً وغير ذلك من الأجساد السخيفة عند أهل العلم إلى هذين الجسدين الكريمين عندهم — فكيف لا يقبل الذهب والفضة إلى الأجساد السخيفة ؟ وهل الذهب والفضة إلّا من الطبايع المركبة ، فكيف شاكلهما القريب من البسيط ؟ — لكان قد أزمه الحجة وأبطل عليه الرأي إن لم يدفعه عن نفسه ورأيه بما قد أنبأنا به الفيلسوف في هذا القول . وسأولى جواب هذا التحصيم ، إذ فيه الكشف عن قول الفيلسوف وهو أنى أقول : إنّا لم ندّع^(١) في العمل مشاكلةً بينه وبين الذهب والفضة ولا مضادةً ، إذ الشيء إنما هو شكل البسيط ؛ وإنما عمله قلبُ الأشياء عن ماهيتها . فلو ألقيته على الفضة أو على الذهب أو سائر الأجساد ، ما كان يحيل الجسد إلى جسدٍ غيره ، بل كان يمتلئه إلى طبعه . بل إذا ألقى الجسد الملقى عليه الإكسير على جسدٍ آخر قلبه إلى جنسه . والمثال لذلك أن يلقي بعض العمل على الفضة فلا يغيّره عن ماهيته دون أن تحدث فيه قوة فتقوى على قلب الشيء ، إذ ليس هو — أعنى به العمل — بينه وبين سائر الأجساد من المشاكلة ما ليس له مع الآخر . فإذا ألقيت هذه الفضة المعمولة على سائر الأجساد ألقبها فضة إذ قد صارت إكسيراً ثانياً^(٢) مشاكلاً لجوهرية الفضة . وكذلك إن ألقيته — أعنى العمل على النحاس — صار هذا النحاس قالباً لسائر الأجساد إلى جوهرية النحاس . ولذلك قال الفيلسوف وأمر أن يكون ما يشغل به العمل عن الذهاب الشيء الذي دبر منه العمل ، فإنه تقرب عهد العمل بمثل تركيبه وشكله يحيله بكمليته حتى يقيمه كهيئته . فأما أن يكون ما يشغله به عن الذهاب ما لا يمانه فإنه لا يقوى على كل الاستحالة والقلب فيه ، فيصير ذلك الشيء إكسيراً لنفسه : إن كان نحاساً كان الشيء الذي يقبل الذهب والفضة وسائر الأجساد نحاساً ؛ وإن كان فضة كان

(١) من : تدعى .

(٢) ثاني

الشيء الذى يقلب الأجساد فضة — وكذلك سائر الأجساد هذا سبيلها . وذلك أن الشيء — أعني به العمل — إذا داخل الجسد الذى يخالفه فى البدء أحدث فيه شكله الذى هو قلب الأشياء ولم يقدر على نهاية استحالته ؛ فيكون حينئذ الجسد الذى قد خالط العمل قد حوى مع القوة على الاستحالة والقلب إلى طبعه فى أوان جسدانيته . فهو يقلب الأشياء بالقوة التى ألبسه إياه العمل ، ويكون قلبه إياه [٣٥ ب] إلى ذاته لما قد بقى فيه من قوة الطبع الجسدانى .

وقول الفيلسوف : إن من الناس من عمل وفرغ وحزم المراد — فإن ذلك إنما أتى من جملة هذا القول . وذلك أن الذى قد فرغ من العمل إذا ألقاه على بعض الأجساد فلم يظهر له فيه ما يريد وجعل أن الواجب إقناؤه على الجسد الذى يريد أن يتولد له مثله ، ثم يلقى بعد ذلك على سائر الأجساد — قد يحس عند الفراغ من العمل نيل غرضه .

قال أفلاطون : واجمل ما تلقىه من العمل القليل على الكثير حتى لا يبلغ به إلا حدًّا الإكسيرة لنفسه دون ما سواه .

قال أحد : إنك إن ألقى الكثير من العمل على القليل من الجسد فرما غلب العمل بكثرته على الجسد فنقله من حدِّ الإكسيرة لجوهره إلى شكله فى كل الجهات ، فيصير بالمثل الذى لا يكون بينه وبين الأجساد مشاكلة فلا يولد له حينئذ جنسه .

قال أفلاطون : وما فائدة بالرى يوشك أن لا يفوتك بالامتحان .

قال أحد : من لم يؤدِّه^(١) الرأى إلى سراده والوقوف على ما يقصد إليه فإن الامتحان يردّه إلى ذلك .

قال أفلاطون : واعلم أنك قد نلت الأمر العظيم بما ولدت ، لأنه على السبيل الذى رتبنا مَعْقُود لكل شيء ومولده له .

قال أحد : عظم الفيلسوف هذا الأمر وفخمه ؛ وليس تعظيمه إياه لما يدرك به من

متاع الدنيا في تولد هذين الجسدين — أعنى بهما الذهب والفضة — بل لما قد أدرك من العمل الموزاي لعمل العالوين ثم ما يقدر به من تولد الأعضاء الساقطة في الحيوان وإصلاح الخواص الفاسدة والأعضاء ، إذ هو إذا جمع بينه وبين شيء من الأعضاء أو أحد الحواس فإنه حينئذ يولد في أي عضو تريد ، إذا دبرته بالتدبير الذي قد مثله لك الفيلسوف .

قال أفلاطون : وإنك إن أقيت القليل منه على الجسد الكبير فإنه حينئذ يصير في مدة من الزمان ، ذروراً أنت مستغنى عن ضبطه .

قال أحد : إن أقيت شيئاً من العمل على جسد من الأجساد وكان القليل على الكثير فإنه إذا استمكن منه يقلب الجسد ذروراً ، لونه لون الجسد الذي أقيت عليه . وهذا القدرور كبير يقلب جنسه . ولقد رأيتُ ذروراً يقلب القضة ذهباً أوضح عندي أنه ليس من عمل أهل الزمان ، بل شيء بقي من عمل تلامذة أفلاطون . وربما وقع القليل منه في يد بعض المخادعين فيعرضه على من يريد أن يستغنيه ويعلمه أن ذلك من عمله حتى يصل منه إلى ما يريد .

قال أفلاطون : وقد مثلت لك ما يستغنى به ذو الرأي ، ولا ينتفع بأضعافه الخلو منه . قال أحد : إن في دون ما أخرجه الفيلسوف في هذه الكتب ما يكفي به ^(١) من كان له في الفلسفة أدنى حظ . ولو أطال الكلام مدة أيامه وكرر القول وبذل الجهود منه في إنجازه ذلك الخلو من الرأي ما قدر عليه ، إذ من المستحيل قبول الشكل إلا شكله .

قال أفلاطون : وهو الحيلة في تولد الرأي في الخلو منه — إلى أن قال : إذ من شأنه أن يقوى شكله .

قال أحد : إن الرأي الصواب من جنس البسيط والعمل يولده في الإنسان ويقوّيه فيه ، وهو مقوّى الروح إذا دبر كالإله كبير . فأما ما قبل ذلك فهو كما قدمت جاذبٌ .

قال أفلاطون : واليوافيت والجواهر فتدبير [٣٦] بطي — إلى أن قال : فاللهاماني سبيلها سبيل الحيوان .

قال أحد : إن الفيلسوف قد تكلم في هذا الكتاب في أنواع الجواهر واليوافيت .
إلا أنى حذف ذلك من هذا الكتاب وأخرجته في كتابه في الجواهر ، لعل أن من أدرك
عمل الأجساد ونفذ تدبيره فيها ، فإنه لا يفتنى عليه الاحتيال في الجواهر ؛ وقوله : « اللحمانى »
إنما يعنى به الجوهر اللحمانى الذى هو اللؤلؤ ، ويذكر أنه يجب أن يحتال في توليدها كما يحتال
في توليد الحيوان ، إذ هو من جنسه .

قال أفلاطون : واعلم أن الثناوت إذا رددته إلى ما هو أشد تساوياً منه فإنه يكون له
الثقل الكثير .

قال أحد : إن الذهب والفضة أشد تساوياً من سائر الأجساد ، وهى أقل عكراً .
فلذا أقيمت أكبر الذهب والفضة على سائر الأجساد فيما يقرب الصاق ويرد أكثرها ثقلًا
كهية الرمال .

قال أفلاطون : ومن علم غرضنا في اللقصود وسار بسيرته قد أدرك واستغنى .

قال أحد : أجل ! من علم ذلك قد أدرك واستغنى عنه . وكان الشيخ أفلاطون في
سيرته ، إذ هو عند ذلك طالب للتخلص .

قال أفلاطون : ومن علم أن بعض قولنا من مبادئ الطبيعة .

قال أحد : لولا أن الفيلسوف غطى هذا القول — فلا يعنى أن أخالف مذهبه
وسيرته — لكنت أكتشف من ذلك ما يقيم الطبيعة وينافرها . إلا أن الفيلسوف^(١) غطى
من هرب الطبيعة احتال فيها بحيل الحكماء ، وسار في مجاذبتها بسيرة الرهماء .

قال أفلاطون : فهو مصباح الحكيم يسير به كالنور الساطع . وأما أبناء الطبيعة فيخبطون
في بياء مظلة لا يتبين لهم للصباح وقد خلوا منه .

قال أحمد : سبيل هذا القول ما تقدم من القول الذى يجب أن أتبع فيه أثر الفيلسوف .
وهو آخر كلام الفيلسوف فى هذه الكتب .

* * *

ويعلم واهبُ الحياة الأبدية أن غرضى كان فى تفسيرى كلام الفيلسوف فى هذه
الكتب غرضَ الفيلسوف فيه . وقد تجاوزت الكثير من كلامه صفحاً للاستغناء عنه بما
أخرجتُ . وكل رأى تكلم به الفيلسوف فى أحد كتبه ثم أعاده فى الآخر — احتياطاً منه
للطالب — فإنى حذفته اجتناباً من الإطالة الداعية إلى التلط ، ولم < يكن > ذلك
إلا بمقدار من الكشف كان من فهمه مستحقاً لإدراكه ؛ ولولا قلة تفتنا بالزمان وأهله
لأخرجنا الأعمال التى نقلت بأهون السعى للأجساد ، فيتوفر^(١) منها حفظ الطالب . لكنه
لما مال أهل الزمان إلى الطبيعة وما يُوفر عليهم ما يليهم^(٢) وحادوا عن طلب السرور الأبدى
والفرح التام — لم يسعنا إعانتهم على ذلك .

وأنا أسأل الله المدبر للكل أن يحصل ثوابى فى إخراجى ذلك مخرجاً^(٣) يضمنه
القياصوف فى العاقبة لمن كان مدة أيام حياته قائماً على العدل .

II تم الرابع الرابع من أراييع أفلاطون . ونم به الكتاب . والحمد لله وحده II

(١) ص . ويتوفر .

(٢) ص : ما يلهم .

(٣) ص : مخرجه .

ملحق
م

[١٤٧] مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي

في أن دليل يحكي النحوى على حدث العالم أولى بالقبول

من دليل للتكلمين أصلا

بسم الله الرحمن الرحيم

ليس في كثر دليل غير صحيح على مطلوب من الطالب دليل على بطلان المطلوب ولا على صحته . فإذا تبين أن الدليل الذى يستدل به التكلمون على حدث الأجسام غير صحيح لم يلزم من ذلك أن تكون الأجسام قديمة ولا أنها مُحدثة . والدليل الذى يستدلون به يجرى هذا الجرى :

قالوا : الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها ، وكل مالا ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدث ، فالجسم إذن مُحدث . هذا هو قياسهم إذا نُظِم النظم الصنعى .

وينبى أن نبحت عن صدق مقدمته . والطريق في ذلك أن ننظر في مدلول كل واحدة من الألفاظ التى يتضمنها هذا الدليل : « فالجسم » هو الطويل العريض العميق ؛ « والحوادث » يريدون بها الأعراض ؛ وقولهم « لا ينفك » يريدون أن الأعراض تلزمه ولا يوجد إلا بوجودها ؛ وقولهم « لا يتقدمها » أى أنه لا يوجد خاليا منها ولا يسبق وجوده وجودها — فهذا ما تدل عليه الألفاظ إلى المقدمة الصرى . — فأما قولهم « محدث » ، وهو ما تضمنته المقدمة الكبرى ، يريدون للوجود بعد عدم — فهذا مدلول الألفاظ المتضمنة لهذا القياس .

وقد ينبى أن نبحت عن صدق مقدمتيه فنقول : إن قول القائل إن الجسم — وهو يريد بقوله « الجسم » كل جسم — لا ينفك من الأعراض — ويريد بالأعراض ها هنا

الحركة والسكون — مراده أن الجسم لا يخرج من تناقُب الحركة والسكون عليه فيكون متحركاً بعد أن كان ساكناً ، وساكناً بعد أن كان متحركاً ، فإن هذا [٤٧ ب] هو الذى يتقضى فى مطلوبه ، وهكذا فهناك من أفاضلهم . وإذا كان مرادهم بذلك هو هذا ، كانت المقدمة كاذبة ، فإن خصومهم لا يسلمون لم أن كل جسم لا يبد من أن تناقُب عليه الحركة والسكون فإن السماء عندهم متحركة ، لم تكن غير متحركة ثم صارت متحركة ، والأرض عندهم غير متحركة ولم يكن ذلك بعد حركة . ويثبتهم على ذلك هو أن قالوا إن تناقُب الحركة والسكون على جسم من الأجسام لا يكون إلا بعد أن يكون ذلك الجسم فيه قوة وإمكان على قبول الأضداد وخلعها . والسماء على رأيهم ليست فيها قوة على خلط الحركة ووجود السكون ؛ وكذلك حال الأرض . فأما أنه ليس فى هذه قوة على قبول هذين للتضادين فقد بين عندهم فى كتاب « السماء » وفى آخر « الكتب الطبيعية » . ومع هذا فإنه إذا تصفحت مقدمتهم بان كذبها ، وذلك أن القرض هو الذى يكون ويبطل من غير فساد الموضوع له وهو الذى يحتاج فى وجوده إلى ما يوجد منه وهو الجسم ؛ والأعراض مفترقة فى وجودها إلى الأجسام ، وليست الأجسام هى التى تقتضى وجودها إلى الأعراض . وإذا كان هذا هكذا لم يلزم أن يكون إذا كانت الأعراض محدثة أن تكون الأجسام محدثة . وإنما كان يلزم ذلك ^(١) لو كانت الأعراض مقومة لذات الجسم كالحيوان للقوم ^(٢) لذات الإنسان والنطق للقوم له : فإن هذين إذا ارتقا ارتفع بارتماعهما الإنسان ، وإذا وُجِدَا وُجِدَ وجودهما الإنسان . فلو كانت الأعراض مقومة لذات الجسم وأخذة فى معناه لقد كان للقول — بأنه إذا كانت محدثة لزم أن يكون الجسم محدثاً — مساغ . فأما والأعراض ليس لها مدخل فى وجود الجسم ، فلا يلزم ^(٣) أن يكون إذا كانت الأعراض بجالي ما أن يكون الجسم بتلك الحال .

وأيضاً فإنه لو سلم لهم أن الجسم لا يتفك من الأعراض وسلم لهم أن كل واحد من

(١) م : إن لو (١)

(٢) م : والقوم .

(٣) م : ما لا يلزم (١)

الأعراض المتعاقبة عليه مُحدث ، لم يلزم أن يكون الجسم مُحدثاً لأنه لا يجوز أن يتعاقب عليه ذلك دائماً بالزوم من غير إخلال فلا يكون مُحدثاً ، وإن كان كل واحدٍ من تلك الأعراض من حيث هو متشخصٌ بمحدث لأنه قد يجوز أن تحل هذه الحركة فيبطل عنه ، ويحل السكون فيبطل عنه ، وتحل حركةٌ أخرى فيبطل السكون ، وهكذا دائماً بلا انقطاع فيكون التكرير عليه أبداً ، فلا يكون مُنفسكاً من الأعراض الحادثة وهو غير محدث ، بل يلزم ما راموا إلزامه بأن يُبينوا بأن التكرير ينقطع وأنه ينتهي إلى حركةٍ لا حركة قبلها ، أو إلى سكونٍ لا سكون قبله . فإن دلوا على وجود حركة لا حركة قبلها وسكون لا سكون قبله [١٤٨] ودلوا على أن الجسم لا يتعزى من هذين ولا يمكن أن يكون موجوداً من دونهما ، لأن ذاته موجبةٌ لذلك — لزم لمرى ما يلزمونه من حدوثه .

وأيضاً : فإن الأعراض إنما هي عارضةٌ لأمرٍ من الموجود مفروغ منه ، إذا كان معنى اسمها أنها عارضةٌ لشيء وطارئةٌ عليه . فإذا كان هذا هكذا ، لزم أن يكون الشيء الذى تعرض له وتطرأ عليه مُتقدماً عليها . والأعراض إنما تطرأ على الجسم فتوجد فيه وليس لها وجودٌ من دونه . ففارقةُ الأعراض له دليلٌ على تقدمه عليها لا حدوثه . ودليلهم هذا إلى أن يكون دليلاً على تقدم الجسم أولى من أن يكون دليلاً على حدوثه ، إذ كان حُكْمُه مخالفاً لحكم الحوادث وهى الأعراض . وقد تبين ذلك بقياس^(١) هو هذا :

كل مُحدث موجودٌ فى شيء وعارضٌ لشيء — على رأيهم

و الجسم ليس بعرضٍ

فالجسم إذن ليس بمحدث

وزعم قومٌ من المتكلمين أنه لا دليل يدل على حدث الأجسام إلا دليلهم هذا وهو أن^(٢) :

الجسم لا ينفك من الأعراض ولا يتقدمها

(١) هذا قياس من الضرب الثانى فى الشكل الثانى : Camestres .

(٢) قياس من الضرب الأول فى الشكل الأول : Barbara .

وكل ما لا ينفك من الأعراض ولا يتقدمها فهو محدث

فالجسم إذن محدث .

فإن رام إنسان إبطال هذا الدليل فقد قال بقدّم الأجسام ، إذ كان الجسم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً ؛ وبطل الدليل على حدته ؛ فقد لزم قدمه . وهذا القول منهم باطل وهو قول من لا يعرف طرق البرهان والبرهان ، لأن الأشياء الطبيعية والمطالب فيها ليس يقوم على صحة مطلوب منها قياس واحد فقط ، وذلك أنه قد يبين الشيء من الأشياء الذاتية له وهي المأخوذة في حدّه ، أعنى الأجناس والتصول ؛ وقد يبين من الخواص اللازمة له ؛ ويبين أيضاً من الأعراض ؛ ويبين من الأفعال ، ومن الشهادات الخارجة عنه . فليس يجوز أن قصر الباث^(١) على مطلوب من الطالب — على قياس واحد . وإذا كان هذا هكذا ، لم يلزم أن يكون الجسم قديماً على ما ظنوه .

وما أورده يحيى القزويني بالقبول ، وهو أنه قال :

كل جسم متناه ؛ والعالم جسم ؛ فالعالم إذن متناه .

وكل جسم متناه قوته متناهية ؛ فالعالم إذن قوته متناهية .

والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية ، فالعالم إذن ليس بسرمدى .

وهذا الدليل أولى بالقبول من دليلهم ذلك ، لأنه مأخوذ من أشياء ذاتية ، ودليلهم مأخوذ من الأعراض .

وقد استدل يحيى بجدّة أدلة على حدث العالم . ولو نظروا فيها لتدكوا عن دليلهم هذا القاسد إلى تلك الأدلة .

ويجب أن تعلم أن المتحدث اسم مشترك يقع على ما وجوده في زمان ، مثل نبات هذه الشجرة وتكون هذا الجنين ؛ فإن كل واحد من هذين إنما يتم وجوده في زمان ما معين^(٢) ؛ [٤٨ ب] فإن الأشياء الطبيعية المتكوّنة بالطبع توجد في زمان وتكون أولاً فأول وتبدأ من مبدأ وتنتهي إلى غاية هي كالحا في زمان معين .

(٢) م : وما عمله (١) .

(١) الباث : الدليل .

ويقال « محدث » أيضاً لما يقع في غير زمان ، مثل إدراك البصر للبصرات وإدراك العقل للمقولات والحس المحسوسات ، فإن هذه تقع في غير زمان .

ويقال أيضاً « محدث » لما له علة لا يوجد من دونها وهو مساوق لها في الزمان لا يتقدم أحدهما الآخر فيه مثل ضوء النهار^(١) للشمس ، ودخول الصباح البيت المظلم ، والجاذب والمجنوب : فإن هذه لا تتقدم الطل للملوات فيها بالزمان ، بل تتقدمها بالطبع والمرتبة والشرف . فأرسطو يقول إن العالم مُحدث على هذا الضرب من البحث وهو أن له علة أوجده وهو الباري تعالى ، لم يتقدم أحدهما الآخر في الزمان ، بل أوجده دفعة من غير تكوين طبيعي : فإن الباري تعالى لما كانت قوته غير متناهية لم يحتج في أفضاله إلى أن يكونها ويتمها في زمان ، بل أوجدها دفعة في غير زمان ، وهو الذي يقال إنه « قال فكان » و « أمر خلق » . فإنه لما كان الزمان إنما هو عدد حركة الفلك بالتقدم والتأخر ، وجب أن يكون الزمان منقطعاً عن الفلك وموجوداً بعد وجوده . فإذا كان هذا هكذا لم يسع أن يقال إن الباري متقدم على العالم بالزمان ، بل متقدم عليه بالطبع والشرف والمرتبة . وهكذا يقول أبرقلس : فإنه قال : إنا إذا قلنا في العالم إنه أزلّ قلنا في الباري — جل وعز — إنه أزلّ لم قصد بذلك إلى معنى واحد . لأننا إذا قلنا في الباري — تقدمت أمأوه — نريد به معنى الدهر ، وإذا قلنا في العالم إنه أزلّ أردنا به معنى الزمان : فإن الذي يليق بالتكوين هو^(٢) الزمان ، والذي يليق بالموجود هو الدهر . فعنى الأزلية في الباري تعالى هو الدهر ، ومعنى الأزلية في العالم هو الزمان .

فهذا رأى أرسطو في ذلك . والله وليّ التوفيق ، وهو حسبنا وعليه توكلنا وبه نتقنا ، وله الحمد على جميع نعمه . وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين ، وسلامه .

تمت المقالة

من كتاب « في ما بعد الطبيعة »

لمبد اللطيف يوسف البندادي

مخطوط رقم ١١٧ حكمة نيمور بدار الكتب المصرية بالقاهرة

الفصل العشرون

[١٤٠]

قال الحكمي في كتاب « إيضاح الخير » :

كل علة كلية أولى فهي أكثر فيضاً على معلولها من العلة الكلية الثانية . وإذ فرضنا العلة الثانية رقت قوتها عن الشيء لم يلزم أن ترفع العلة الأولى قوتها عنه ، لأن العلة الأولى تفعل في معلول العلة الثانية قبل أن تفعل فيه العلة الثانية . فإذا فلتت العلة الثانية التي تلي المعلول لم يستغن فعلها عن العلة الأولى التي فوقها ، وإذا طارت الثانية معلولها لم تفارقه الأولى لأنها علة لعلته وهي أشد علة للشيء من علته القريبة التي تليه . تمثل ذلك بالآية والحي والإنسان : فإذا ارتفع الإنسان بقي الحي ، وإذا ارتفع الحي بقيت الآية ، وإذا ارتفعت الآية ارتفع الحي والإنسان . فالعلة البعيدة أكثر إحاطة وأشد علة للشيء من علته القريبة كما أوضحنا .

والعلة الأولى المطلقة هي فوق الزمان وفوق الدهر وهي علة الدهر . وأما العلة الثانية ، هي العقل ، فهو مع الدهر وفوق الزمان . والجزم المماوى الأول مع الزمان من وجه ، وعلة له من وجه ، وحينئذ يكون مع الدهر . والكائنات التي وجودها بحركة هي تالية^(١) الزمان ، والتي وجودها بخير حركة هي مع الزمان لافيه . ولما كانت النفس معلولة من العلة الأولى بتوسط العقل صار لها ثلاث قوى وثلاثة^(٢) أفاعيل بحسب تلك القوى ، قوة إلهية^(٣) ،

(١) س : هيتان الزمان .

(٢) س : ثلاث .

(٣) س : الإلهية .

يصدر عنها فعلٌ إلى به تدبر الطبيعة ، وقوة عقلية يصدر عنها [١٤١] فعلٌ عقلى وهو علم الأشياء ، وقوة ذاتية نفسانية يصدر عنها فعلٌ نفسانى يحرك الجرم الأول وجميع الأجرام الطبيعية . والملة الأولى أعلى من الصفة ، لأنها فوق كل علة . وإنما توصف بالسلل الثوانى التى استنارت منها ، لأن الملة الأولى تنير كل علة ومعلول وهى لا تستنير من نورٍ آخر لأنها هى النور المحض الذى ليس فوقه نورٌ . فلذلك صار الأول وحده يغوت الصفة لأنه ليس فوقه علة يعرف بها ، وكل شيءٍ إنما يوصف ويعرف من تلقاء علته ، فما ليس له علة ولا هو معلول لشيءٍ أصلاً لم يعلم بعله أولى ، ولا يوصف لأنه أعلى من الصفة . ولا يبلغ للمنطق صفته لأن الصفة إنما تكون بالمنطق ، والمنطق بالعقل ، والمقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحس .

والملة الأولى فوق الأشياء كلها وعلة لها ، فلذلك لا تقع تحت واحدٍ من هذه . ولما كان العقل مع الدهر وفوق الزمان لم يقبل التجزئة ، لأن كل ما يتجزأ فإما يتجزأ فى العظم أو فى الصدد أو فى الحركة . وكل هذه التجزئات تحت الزمان ، والدليل على أنه لا يقبل التجزئة رجوعه على ذاته وهو صورة لا ينقص عنها شيء ، وجوهره وفعله واحد . وإنما يقال إنه كثير من قبل كثرة المنح الواصلة إليه من الملة الأولى ؛ وهو إن تكثر بهذا النوع فإنه لما كان تلو الواحد كان واحداً . والوحدانية أولى به ، لأنه أول مُبدع من الملة الأولى .

والعقل يعلم ما فوقه وما تحته ، فيعلم للمتح التى تأتية من فوق ، ويعلم الأشياء التى هو علتها ، فيعلم علته ومعلوله بنوع جوهره ، فيدرك الأشياء إدراكاً عقلياً — عقليةً كانت الأشياء أو حسيةً — فيدرك الأشياء على نحو جوهره وذاته ، لا على نحو ما عليها الأشياء ، فيدرك للمتح الأولى عقلية ، ويدرك الأشياء الجسمية عقلية أيضاً .

والقل إنما ثباته وقوامه بالخير المحض وهو العقل الأول . وقوة العقل أشدَّ وحدانية من جميع الأشياء التى تليه لأنه علة لها ومدبرها وممسكها بالقوة الأولى التى فيه . فالعقل يدبر الطبيعة بالقوة الأولى ، والطبيعة تدبر الأشياء التى تحتها بقوة العقل ، والطبيعة تحيط بالكون ، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس ، والملة الأولى تحيط بالعقل ، وعليها فوق علم العقل ، والقوة الأولى فوق كل قوة . والعقل ذو حلية ، وكذا النفس والطبيعة ؛

وأما العلة الأولى فليس لها حلية لأنها ^(١) أنها قطع . فإن قيل لا بد لها من حلية ، قلنا : حليتها لانهاية لما ، وحقيقتها أنها الخير المحض للفيض على العالم جميع الخيرات وعلى سائر الموجودات بتوسط العقل . والعقول كلها مملوءة صورا . لكن العقول الأول يكون فيها هذه الصور بنوع كلى متحد . ويكون [١٤٢] في العقول الثواني بنوع متجزى . فالعقول الأول أشد روحانية ووجدانية وأقل تكرراً قربها من الواحد المحض : فلذلك صارت العقول الثواني تلتقي أبصارها على الصور الكلية التي في العقول الأول الكلية فتجزئها وتفترقها ، لأنها لا تقوى أن تتال تلك الصور على حقيقتها وصدقها إلا بالنوع الذي هو على نيلها أغنى بالتفريق والتجزئة ، وكذلك كل شيء إنما يقوى على نيل ما فوقه بالنوع الذي يليق به ويمكن في حقه لا بالنوع الذي عليه الشيء للنال . والأوائل كلها بعضها في بعض بالنوع الذي يليق أن يكون أحدها في الآخر . فالمملول في العلة بنوع العلة ، والعلّة في المملول بنوع المملول : فإن الحس في النفس بنوع فسانى ، والنفس في العقل بنوع عقلى ، والعقل في النفس بنوع فسانى ، والنفس في الحس بنوع حسى .

العقل إذا عقل ذاته عقل أنها علة للمملول الذى دونه ، فمقل إذن جميع ما دونه بأمر كلى . وكل نفس فإن الأشياء الحسية فيها لأنها مثال لها ، وكل الأشياء العقلية فيها لأنها علم لها . وإنما صارت كذلك لأنها بساط بين الأشياء العقلية التي لا تتحرك ، وبين الأشياء الحسية التي تتحرك ؛ فلها صارت علة للأجرام ومملوءة من العقل . فالأشياء الجسمية المتحركة هي في النفس بنوع فسانى روحانى وحدانى ، والأشياء العقلية للتوحدة الساكنة هي في النفس بنوع تكثر وحركة .

كل عالم يعلم ذاته فهو راجع إلى ذاته رجوعاً تاماً ، لأن العلم قىل ما . فإذا علم العالم ذاته فقد رجع بفعله إلى ذاته ، فإن علم العالم لذاته يكون منه وإليه : يكون منه بأنه عالم ، وإليه بأنه معلوم . وإنما نعى الرجوع الجوهر إلى ذاته لأنه قائم بنفسه ثابت لا يحتاج في قيامه بنفسه إلى شيء آخر غيره يقيمه ، لأنه جوهر بسيط مكثف بنفسه .

ولا نقول إن العلة الأولى لها قوة غير متناهية . وإنما هذه صفة العلة الأولى . فأما العلة

(١) = ٥٧ = ٥٥ = الوجود ، أى لأنها محس وجود .

الأولى فهي بيمينها القوة التي لانهاية لها . وكذلك لا تقول إن لها حياةً وعلمًا ، بل هي الحياة وهي العلم وهي الخير المحض وهي النور الأضوى .

وأما المروية الثانية المُبدعة فإنها غير متناهية . وكل قوة وحدانية فهي أكثر لانهاية من القوة المتكثرة ، لأنّ اللانهاية الأولى ، وهي العقل ، قريبة من الواحد المحض . فإن القوة إذا أخذت بتكثير أخذت وحدانيتها تهلك . فإذا هلكت قتلت اللانهاية . وإنما قتلت اللانهاية من أجل تجزئتها . والأشياء كلها ذوات هويات من أجل المروية الأولى . والأشياء الحية كلها متحركة بذاتها من أجل الحياة الأولى . والأشياء العقلية كلها ذوات علم من أجل العقل الأول . والمروية الأولى ساكنة ، وهي علّة العقل وتعلّي الأشياء كلها [١٤٣] هوياتها ولكن بنوع إبداع . فأما الحياة الأولى فإنما تعلّي ما تحتها الحياة لا بنوع إبداع بل بنوع صورة . وكذا العقل يعطي ما تحته العلم بنوع صورة لا بنوع إبداع ، لأن الإبداع إنما هو علّة الأولى وحدها .

والعلّة الأولى تدبّر الأشياء للبدعة من غير أن تختلط بها . وذلك أن التدبير لا يصف وحدانيته العالية على كل شيء ولا يوهنها . والخير المحض يفيض الخيرات على الأشياء كلها فيضاً واحداً . إلا أن كل واحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيض على نحو قوته وأنيته . وكل فاعل يفعل بأنيته فقط ، فليس بينه وبين مفعوله وصلة ولا شيء آخر متوسط مثل آلة أو صفة زائدة . < فإن > كانت الوصلة بين الفاعل والمفعول بصفة زائدة على الآلية كان الفاعل مبايناً لمفعله ، ولا يدبّر مفعوله تدبيراً مستقيماً . فإذا لم يكن بين الفاعل ومفعوله وصلة ، فذلك الفاعل فاعل حق ومدبّر حق ، يفعل الأشياء بغاية الإحكام والانتان ، ويدبّر الأشياء تدبيراً لا اختلاف فيه ولا اعوجاج يعتريه .

* * *

العقل الأول فوق كل اسم يسمى به وفوق التمام : فإن التمام هو للكسفي بنفسه ، ولكن لا يكتفى على إبداع شيء آخر ولا أن يفيض عنه شيء آخر ، فذلك قلنا إنه فوق التمام لأنه يبدع الأشياء التامة لأنه خير لانهاية له ولا فساد . ويملاً العوالم كلها خيراً بحسب المراتب والاستحقاق .

ولما كان العقل الأول مبدعاً صار يعلم الأشياء ويدبرها بأنه الهى ، لأن خاصّة العقل هى العلم ، وكله وتماه أن يكون علماً . والله سبحانه يتقدم العقل بالتدبير ويدبر الأشياء بتدبير أرفع وأعلى رتبة من تدبير العقل لأنه هو الذى أعطى العقل التدبير . والأشياء التى لا ينالها تدبير العقل ينالها تدبير المبدأ الأول ، وهو موجود فى الأشياء كلها على حال واحد ، لكن ليست الأشياء كلها بموجودة فيه على حالة واحدة لأن من الأشياء ما يقبل قوة الهية قبولاً وحدانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً متكرراً ، ومنها ما يقبلها قبولاً دهرياً . ومنها ما يقبلها قبولاً زمانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً روحانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً جرمياً . وكل جوهر قائم بنفسه فهو غير متكون من شيء آخر . فلذلك كانت الجواهر الروحانية والعقلية غير متكوّنة من شيء آخر ، لأن الكون إنما هو طريق من النقصان إلى التمام ، والعقل غير محتاج فى تصويره وتصويره إلى شيء آخر غيره ، فلذلك هو قائم كامل دائماً . وإنما صار هو علّة تصويره وتماه من قبل نظره إلى علته دائماً : فلذلك النظر هو تصويره وتماه معاً . ولذلك لا يقع الكون والفساد لأنه واحد مبسوط غير مركب وهو متصل بعلته اتصالاً دائماً : وإنما يقع الشيء تحت الفساد من أجل مفارقتها علته . وما دام [١٤٤] الشيء معلقاً بعلته الماسكة الفاضلة فإنه لا يبيد ولا يفسد . ولما كان العقل دائماً النظر إلى علته ، وكان هو علّة ذلك النظر ، كان هو علّة نفسه وكان هو العلّة للملول بها : فإذا لا سبيل إلى الدور والتغير عليه . وكل جوهر دائر وغير قائم فإما أن يكون مركباً ، وإما أن يكون محمولاً على شيء آخر . والعقل ليس واحداً من هذين ، فلا سبيل للتغير عليه . ولما كان العقل مبسوطاً قائماً بنفسه لم يمتدّ فيه متجراً . وإذا لم يتجرأ لم يقبل الفساد . وإذا كان كذلك لم يكن إبداعه فى زمان وكان أعلى من الجواهر الزمانية ، وهو أرفع من الزمان ومن السكّان فى زمان .

* * *

والدوام نوعان : أحدهما دهرى ، والثانى زمانى . غير أن دوام الدهرى قائم دائماً ، ودوام الزمانى متحرك . والدهرى مجتمّع وأفضاله كلها معاً ليس بعضها قبل بعض ، والزمانى مسائل تمتدّ فيه متقدّم ومتأخّر . وكلية الدهرى ^(١) بذاته ، وكلية الزمانى بأجزائه . فالجواهر

منها ما هي دأمة فوق الزمان ، ومنها دأمة مساوية للزمان والزمان غير فاضل عنها ، ومنها متقطعة عن الزمان والزمان يفتتلها من فوقها وأسفلها وهي الجواهر الواقعة تحت الكون والقساد . ولم يكن بدّ من متوسط من الجواهر الدأمة التي فوق الزمان وبين الجواهر التي تحت الزمان ويكون هذا الزمان وُصلةً وجامعاً بين الجواهر الفاضلة وبين الجواهر الدنية ثللاً لعدم الجواهر الدنية فضائل الجواهر الفاضلة فتقدم كل حسن وكل خير ولا تكون لها ولا ثبات ، بل ولا وجود . فما جوهره وفله في حيز الدهر بينه وبين الشيء الذي جوهره وفله في حيز الزمان موجود مشترك ، وهو الذي جوهره في حيز الدهر وفله في حيز الزمان . والفتح إنما يكون في الأشياء للتشابه فلا بدّ من جوهر ثالث متوسط بين ما - جوهره وفله فوق الزمان وبين ما جوهره وفله تحت الزمان ، وهو شيء فوق الزمان وفله تحت الزمان . ولا يمكن أن يكون شيء فله في حيز الدهر وجوهره في حيز الزمان . وإلا فإن الفصل أكرم من الجوهر ، وهذا محالّ . وكل شيء واقع تحت الدهر فهو هوية قطع ممّا ، وكل شيء واقع تحت الزمان بجوهره وفله جميعاً فهو حسن حقّ . وكل شيء واقع بجوهره تحت الدهر وفله تحت الزمان فذلك الجوهر هوية وكون ممّا بوجهٍ ووجهٍ . ولأجل هذه الوسطة صار الجوهر للكون الواقع تحت الزمان متعلق الوجود بالهوية المحضة التي هي علّة الدوام وعلّة الأشياء الدأمة والأشياء الدائرة . ولا بد من واحدٍ حقّ [١٤٥] هو القتي يفيد الوجدانيات وحدتها ولا يستفيد واحديته من غيره ، ولذلك صارت جميع الوجدانيات غيره فيها كثرة بوجهٍ ما . وأقرب الوجدانية إليه أبعدا عن طباع الكثرة وأبسطها وأوسعها قدرة وقوةً وفلاًذاً .

والواحد الحق لا يمكن أن يكون في مرتبته غيره . وإلّا بماذا ينفصل عنه ، وبماذا يشاركه وينفرد عنه ؟ ولا يمكن أن يفرض أمرٌ زائد إلّا ويوجب التركيب والكثرة ، ويحتاجان إلى واحد حق . ولذلك نقول إن الواحد الأوّل هو واحد حق .

والواحد الثاني هو واحد قطع غير محض ، ووجدانيته مستفادة من الواحد الحق المحض . وهو الذي يفيد كلّ واحدٍ ووجدانيته ولا يستفيد ووجدانيته من غيره . ولذلك يصدق قولنا عليه إنه الواحد الحق المحض .

(١) وأرسطو يقول إن الجميع يتقبل للبدا الأول ويستاقه ويتشبه به على قدر استطاعته وبحسب جبلته وإن عالم الكون مبنى من الأضداد والتقابل بحسب قرب الأجرام السماوية وبعدها بالحركات الفورية على فلك البروج واختلاف ميل الكواكب في العرض والطول . وهذا بينه هو الذى يقوله أفلاطون في الحجة والتلبة . فالتى يعبر عنه أرسطو بالشوق والشقى والتقبيل هو الذى يعبر عنه أفلاطون بالحجة . فنبدل العبارة ونقول : إن للبدا الأول محبوبٌ فقط ، وما سواه فحبٌ ومحبوب . فكل ما فى مرتبة فإنه يحب ما فوقه ويحب ما دونه . وبهذه الحجات انحفظت قوى الأزليات والداثرات ، فإن ذوات الكون ما دام بين بساطها اختلاف فإن الكائن ثابتٌ باق . وذلك الاختلاف هو الحجة . فإذا ظهر بعض (٢) الأضداد على بعض فقلب الظاهر فسَدَ المركب ؛ وهذا الذى تراه أفلاطونُ التلبة . فحقاً قال إن للوجودات مركبة من الحجة والتلبة ، وقال إن أسبابها الحجة والتلبة ؛ فإكان له الحجة الخاصة التى لا يشوبها الضدُّ أصلاً فهو باقٍ بجموه دائماً ؛ وما كان له الحجة المشوبة بالضدِّ فإنه باقٍ ما حامت أجزاؤه متهددة ليس بينها تتألب . فإذا غلب أحد الأضداد كان الفساد . فالتلبة أبداً مفرقة ، والحجة أبداً جامعة . فحجة الأزليات محضة لا يشوبها ضدٌ ولا غلبة ، ولذلك كانت دائمة ؛ وأما حجة الداثرات فإلى وقت ما . فلذلك كل ما تشوب محبة غلبة فله ضدٌ ، وكل ما له ضدٌ فإنه يفسد ، وكل ما لا ضد له وليس فى موضوع فإنه لا يفسد . وأما أن الحجة والتلبة جوهران قائمان أو ذاتان منفعلان فذلك مما لا يقبله عقل ولا يسوغه قياس . وكذلك القائلون بالصور وللثل ويصفونها بأنها جواهر قائمة [١٤٦] بنفوسها دائمة ساكنة كلية أبدية ، فذلك (٣) أيضاً أقوال باطلة وأوْضَعُ فاسدة . وإنما الذى يليق بالحكيم الفاضل هو أن يقول إن جميع الموجودات فى ذات البارى سبحانه موجودةٌ وجوداً مبسوطاً لا يوجب فى ذاته كثرة ولا تعدداً ولا يسوغ أن يتوهم ذلك توهماً . وأول مُبدعٍ عنه العقلُ الأول ، وهو عالم بذاته وذاتٍ مبدعه علماً روحانياً . وإذا طالع ذاته ، فى ذاته جميع ما دونه ، قد علم ذلك أجمع علماً مبسوطاً . وكذلك حال النفس عند العقل

(١) من هنا إلى آخر الفصل ليس من صلب « الإيضاح فى البحر المحض » .

(٢) س : فذلك .

(٣) س : بيد .

وحال الطبيعة عند النفس . وكل هذه وجودات روحانية . وكل ما هو أرفع فهو أكثر روحانية إلى أن تصل إلى اللبداً الأول : فهو الوحدة الحقّ والبسيط المحض — هذا من جهة العلوّ . وأما من جهة الانعطاف فكلما جاءت الوحدة تنقصت وكلما جاءت الكثرة انست إلى أن تصل إلى الأجرام . وعندنا لذلك مثال : فإن الطيب في نفسه صورة الصحة للطلقة وهي واحدة ، فإذا نظر إلى ذوات الميوليّ صارت الصلّات بغير نهاية ؛ والتجار في نفسه صورة التجارة وهي واحدة مفردة ، وهي في الميولانيات لا تحصى أنواعها وأشخاصها . ولولا القوى التي في البنور والنفث الخاصة لما كان عنها كائنٌ مخصوص . وهذا كله مما تملناه من أرسطو .

* * *

والفرق بين الدهر والزمان أن الدهر عدد الأشياء الدائمة الروحانية غير ذوات الحركات . والزمان عدد الأشياء الزمانية ذوات الأجزاء من جهة ما لها حركات . فالحياة يملؤها الدهر ، والحركة يملؤها الزمان ؛ والكل يملأه الدهر ، والأجزاء يملؤها الزمان . والعقل يعرف الأشياء بلا زمان ، والحواس تدرك محسوساتها بلا زمان ، لكن مع الزمان . وإذا أردت أن تعلم : هل المفعول زمني ، فانظر إلى القاعل . فإن كان تحت الزمان ، ففعله تحت الزمان ضرورة . واللبداً الأول فوق الدهر وفوق الزمان ، وهو عليهما . والعقل والنفس مع الدهر ، وفضلهما في الدهر . والأجرام السائية فوق الزمان ومع الدهر بالجواهر ، وفضلها مع الزمان . وعالم الكون تحت الزمان . فأما الصور والإدراكات فوجودها مع الزمان لافيه ، لأنها توجد دفعة ؛ والزمان يحوى ما كان له أجزاء ويوجد أولاً فأولاً . والزمان متصّرم والدهر ثابت .

وقول إن النظر في الوجودات يكون بنحوين من السلوك : أحدهما أن يسلك على قوانين كلية وعبارات عامية من جهة ارتباط المعلولات بعللها . فإذا ارتقينا من المعلولات إلى العلل كان ذلك العلم^(١) طبيعياً . وإن أخذنا نتحطّ من العلل إلى المعلولات^(٢) كان ذلك

(١) س : الرحل (١)

(٢) س : معلولات .

العلم ما بعد الطبيعة . وإنما يمكننا [١٤٧] أن نمسح إذا ارتقينا على مراقٍ مناسبة ذاتية . ثم
إننا إذا انحططنا فلم نجد سوى تلك المراقِ ازدحنا بصارة وفلاذ معرفة . وبما أشرق علينا من
الضياء الأعلى لتبسّط نظرنا على مادونه وأمكنّا من تأمل كل ما عداه به وصرنا نحكم على
المعولات من علها . ومن كان له في هذا المقام الأعلى قدم صادق واستأنس به وزال عنه
الدهش والتعثر واعتاض عنه بالعلمانية والأنس ، تأمل تلك المواقف وأجزاءها واحداً واحداً
ونظّر في الفوات مُمرّة من النسب والإضافات ووصف كل عالم بما فيه وبالأليق به . —
وهذا العلم يسمى الفلسفة الإلهية وعلم الربوبية (*) .

(*) ينظر ذلك « الفصل المادى والمعنون فى أتولوجيا وهو علم الربوبية » ويستمر حتى منتصف
س ١٥٤ وينتهي « الفصل الثانى والمعنون فى أتولوجيا (كنا !) أيضاً » حتى منتصف س ١٦٢ ،
وينتهي « الفصل الثالث والمعنون فى أتولوجيا » حتى س ١٦٩ ، وينتهي « الفصل الرابع والمعنون
فى بقية الكلام فى أتولوجيا . قال أفلاطون فى أول كتاب طيلاوس إن الأمور ... » ويستمر حتى آخر
الكتاب . وفى آخره : « تم فى أوائل شعبان سنة ٩٣٦ » .

كلام لأبرقلس من كتابه « اسطوخوسيس الصغرى »

عن المخطوط رقم ٥٣٩ مارش في مكتبة بودلى بأكسفورد

[٨ ب] قال أبرقلس في كتابه المعروف بـ « اسطوخوسيس ^(١) الصغرى » :

إن الخيرات إنما صارت إلى جميع الموجودات من الملة الأولى . فلذا اعتقدنا ^(٢) في هذه الملة أنها معدن الخيرات ومعطيتها ، وأنها الخير بالحقيقة ووصفناها بذلك — فقد أصبنا الحق بحسب ما يمكن في أنفسنا تصوره وذكرناها بما قدرنا عليه من العبارة . فأما بحسب ما تستحقه فإن الأولى بنا أن نقول : إن هذا الوصف في غاية التقصان عن استحقاقه ، وذلك مثل ما أورده أفلاطون فإنه قال إن المبدأ الأول ، وهو الإله الأول ، أعلى وأشرف وأشدّ ترفعاً من المخلوقات ومن كل جوهر ، وأنه حق قائم بذاته فوق جميع الأشياء الموجودة ؛ وشبهه مثله الذى لا تدركه الأوهام ولا تحيط < به > الأوصاف بأنه < كما ^(٣) تكو > الشمس في [١٩] الأشياء المحسوسة كذلك البارى في الأشياء المخلوقة .

وقال : أولى الأشياء التى يُقنّ أنها لاهمة بأوصافه هو أن يقال إنه لا يدرك ولا يُعلم : لا الحواس تدركه ، ولا العقول تحيط به . ليس فى الأسماء ما يليق به ، ولا فى الأوصاف ما ينسب عن حقيقته . متفرد بذاته ، متعال بمجهره عن خلاقه . حق ثابت . فوق كل علم وعالم . وقولنا فيه إنه الخير والوجود وتصيرون ^(٤) ذلك من أسمائه فهو : أنه لما كان أشرف

(١) من : لكس السرى — وهذا التحريف نجده فى مخطوطات القهرست لابن التديم هكذا : بطرخوسيس ، بسرخوسيس ، بطرخوسيس ؛ وفى « تاريخ الحسكاه » لقتضى فى المخطوطات كلها : بطرخوسيس — والمقصود هو *Στοιχειώδης φυσικὴ* أى عناصر الطبيعة فى مقابل *Στοιχειώδης θεολογικὴ* أى عناصر الإلهيات : فالأول هو الأسفر بالنسبة إلى الثانى المؤلف من ٢١٦ فصل . راجع ابن التديم ص ٢٥٧ (لفرة فويل) ، الفتى ص ٨٩ (لفرة ليرت) — ولكننا لم نجده فى كتاب أبرقلس هنا .

(٢) مطبوس فى المخطوط .

(٣) من : اعتدنا .

(٤) من : وصيرنا .

الأشياء سمينه بأشرف ما وجدناه عندنا من الأسماء ، لأنّ القى هو لائق بمجهره بقصر عنه كل وصف .

وقال : إن الله عز وجل قبل كل شيء ، وسبب الخيرات في كل شيء : فإن الخيرات التي عندنا هي منه لا غير : كالضوء القى هو في الشمس ويضيء منه كل شيء . فلذلك يجب قبل كل شيء أن يُبجّل القى هو سبب سائر الخيرات وسبب كل شيء فاضل ، إذ كانت الخيرات إنما حصولها لنا منه . ويجب [ب ٩] أن نعلم أن تبجيل الله يكون بشيئين : أحدهما أن يكون اعتقادنا فيه الاعتقادات الصحيحة النفيسة للصيبة ؛ والآخر أن تكون عبادتنا له موافقة لما أمرت به الشريعة وأن نواصل ذلك مواصلة دائمة ونأخذ أنفسنا به . — والآراء التي يجب اعتقادها^(١) في الله ثلاثة : (الأول) أنه جواد معطي الخيرات . ولا يظن أحد أنه سبب السيئات ؛ إذ الإله لا يكون سبباً للشرور . و (الثاني) أنه غير متغير ؛ إذ كان كل متغير إلى الأمر الأدون إنما يتغير لضعفه ، والإله ليس بضعيف ، بل هو في الناية من القوة . و (الثالث) أنه عالم بالأشياء على حقائقها ، علماً لا خطأ فيه .

(١) س : اعتقادنا .

الاشباه والنظائر بين « الخير المحض »

وبين « عناصر التاؤلوجيا » لأبرقلس^(*)

« الخير المحض »	« عناصر التاؤلوجيا »
رقم الفقرة	رقم الفقرة للناظرة
١	٥٦ ٥٧ ٧٠
٢	٨٧ ١٦٩ ١٩٠ ١٩١
٣	٢٠١
٤ — فقرة أولى (إلى ص ٧٧)	١٣٨
٤ — فقرة ثانية (من ص ٧٨ — ص ٨٨)	١٨٢ ١٨٣ ١٨٤
٥	١٢٣
٦	١٧١
٧	١٧٣
٨	١٢
٩	١٧٧
١٠	١٧٢ ١٧٣ ١٧٤
١١	١٠٣
١٢	١٦٧
١٣	١٩٥
١٤	٨٣ ٤٣
١٥	٩٢ ٩٣

(*) Proclus : *The Elements of Theology*, أكسفورد سنة ١٩٢٣ ،
published with an English translation and notes by Dodds.

« عناصر التأولوجيا »

رقم الفقرة للناظرة

٩٥

١٠٢

١١١

١٢٢

١٢٧

١١٥

١٣٤

١٤٢

٤٥

٤٦

٤٨

٤٧

٥١

٥٥

١٠٦

١١٦ ١٠٧

« انجيل المحض »

رقم الفقرة

١٦

١٧

١٨

١٩

٢٠

٢١

٢٢

٢٣

٢٤

٢٥

٢٦

٢٧

٢٨

٢٩

٣٠

٣١

معجم عربي لاتيني للألفاظ الواردة في النص العربي
 لكتاب « الخبير المحض » ونظائرهما في الترجمة اللاتينية

(١)

instrumentum	آلة
creatio	إبداع
villior	أخس
altior	أرفع
vehementius causa	أشدّ علة
iterare	إعادة
tortuositas	اعوجاج
melior	أفضل
operatio	أفولة (والجمع أفاعيل)
divinus	إلهي
processio	انبجاس
esse	أنية

(ب)

mediante	بتوسط
procedunt	تنبجس
simplicitas	بَسْط
simplex	بسيط
dimensio	بُعد

manifestus	بين
(sicut) ostendimus	(كما) بينا

(ت)

benedictus et excelsus	(الله) تبارك وتعالى
regimen	تدبير
dispositio	ترتيب
(per modum) qui multiplicatur	(بنوع) تكثير
complementum	تمام

(ث)

stans (in rebus)	ثابتة (في الأشياء)
fixio	ثبات
(res) secundae	(الأشياء) الثواني

(ج)

corpus primum	الجرم الأول
(non) dividitur	(لا) يتجزأ
divisio	تجزئة
per modum et modum	بجهة وجية
largitas	جود
substantia	جوهر

(ح)

parificatur	يماذى
-------------	-------

servans	حافظ
dispositio	حال
(secundum hanc) dispositionem	(على هذه) الحال
exigente	يحتاج
sensus	حسّ
verum, verus	حق
vere	حقاً
vita	حياة
in momento	من حين (ف ٣٠)

(خ)

proprietas	خاصة
vilis	خسيس
diversitas	خلاف
bonitas	انجيلير

(د)

destruuntur	تدثر
destructio	دثور
significatio	دليل (والدليل على ذلك . . .)
eternitas	البحر
eternus	دهرى
durabilitas	دوام

(ذ)

essentia	ذات
-----------------	-----

(ر)

rediens ad essentiam	راجع (إلى ذاته)
reditio	رجوع
spiritualis	روحاني

(ز)

tempus	زمان
--------	------

(س)

currens	سائل (ف ٤٠)
quiescentes	ساكنة
quietus	ساكن (ف ٣٠)
inferior	سفلي
mediante	(ك) سيق

(ش)

individuum	شخص
nobilis	شريفة
desiderio	شوق (ف ٢٢)

(ص)

narratio	صفة
forma	صورة
formatio	تصوير

(ظ)

adparens ظاهر

(ع)

sciens عالم

mirabilis عجيب

(par modum) accidentalem (بنوع) عرضي

magnitudo عظم

magnus عظيم

intelligentia عقل

int. superioris عقل أول

int. secunda عقل ثان

causa علة

scientia divina علم إلهي

scientia intelligibilis علم عقلي

scientia animalis علم النفس

(غ)

agitur ultimum decoris (يفعل بـ) غاية (الفعل)

(in) fine في (غاية)

dives غناء (ف ٢٠)

(ف)

non superfluit ab ea (غير) فاضل (عنه)

corruptio فساد

bonitas	فضيلة
cogitatio	فكر
influxio	فيض

(ق)

stans per se	قائم بذاته
recipiens	قابل
receptio	قبول
propinquus	قريب
propinquitas	قُرب
virtus	القوة
virtus corporea	قوة جسمية
v. imprimens	قوة مؤثرة
in sui essentia	في قيامه

(ك)

multitudo	كثرة
generatio	كون

(ل)

annexa	لاصقة
procul dubio	لا محالة
infinitem	لا نهاية
delectari per eam	يتلذذ بها

(٢)

sejunctus	مباين
creatus	مبتدع
simplex	مبسوط
pendentes	متعلقة
multiplicatus	متكثر
medium	متوسط
exemplaris	مثالية
adgregatur	مجتمع (ف ٢٩)
purus	محض
delatus super	محمول على (ف ٢٦)
regens	مذبر
compositus	مركب
evanescent	مستحيل
dives	مستن
adquisitus	مستفاد
cognitio	معرفة
(res) intellectae	(الأشياء) للمعقولة
causatus	معلول
adquirere faciens, faciens adipisci	مفيد
mensuratio	مقدار
sufficiens	مكتف
conveniens	ملائم
extensus	ممتد

retinens	ممسك
loquela	منطق (ف ٥)
rationalis	منطقي (ف ١٨)
sectus (in tempore)	منفصل (عن الزمان)
abscise (sunt a tempore)	مقطع (عن الزمان) (ف ٢٩)

(ن)

descendunt	تنزل
relatio	نظر (ف ٢٥)
propter relationem	(من أجل) نظره (ف ٢٥)
comparatio	نظير
animails	نفساني
diminutio	نقصان
finis	نهاية
lumen	نور (ف ١٥)
vistus	نور (أنوار) (ف ٩)

(هـ)

entia	هويات
ens primum	الهوية الأولى
(in rebus) entibus	(في الأشياء) الهوية
materialis	هيولائية

(و)

unitas

راحدانية (= وحدانية)

unitus

وحداني

continuator

وصلة

meditatio

وهم (ف ه)

معجم المصطلحات العربية واليونانية واللاتينية

الواردة في « حجج برقلس في قدم العالم » (*)

(أ)

vitium, <i>κακία</i>	آفة
perpetuum, <i>αἰώνιος</i>	أبدى
semper, <i>ἀεὶ</i>	أبداً
medium, <i>μέσος</i>	أوسط

(ب)

posterius, <i>ὀπίσθεν</i>	بأخرة
aedificator, <i>οἰκοδομοῦν</i>	باني
per se, <i>καθ'αυτὸ</i>	بذاته
actu <i>κατ'ἐνέργειαν</i> ,	بالفعل
potentia, <i>δυναμει</i>	بالقوة

(ت)

pietas, <i>εὐσεβει</i>	فدح
------------------------	-----

(*) العربية هي الواردة في ترجمة اسحق اللشورية هنا ؛ واليونانية هي النص اليوناني في نسخة رابه
IOANNES Philoponus De Aeternitate Mundi Contra Proclum, edidit Hugo Rabe,
Lipsiae 1899 ؛ واللاتينية هي الواردة في ترجمة جيسر مرتشلو ، فينسيا سنة ١٥٥١

Ioannis Grammatici Cognomento Philoponi libri duo de viginti adversus totidem
Procli successoris rationes D: Mundi Aeternitate ad Octavum Physicorum Aristotelis
librum Attinentes : Gaspare Marcello Montagnensi Philosopho Pataviano Interprete.
Venetiis Apud Hieronymum Scotum 1561.

(ج)

sanans, θγίαζον

أبى الب للصحة

(ح)

ingenitus, άγενητός

غير حادث

solutio, λύσαι

حل

vita, ζωή

حياة

animalis ipse, αὐτοζώνον

الحى بناته

tempus, πότε

حين

(خ)

faber, opifex δημιουργός

خالق

(د)

aeternitas, αίων

دهر

(ز)

tempus, χρόνος

زمان

(س)

foelix, ευδαίμων

سعيد

coelum, οὐρανός

سما

deformitas, άκοσμία

سوء زينة

inordinatio, άταξία

سوء نظام

(ش)

pravus, κακός

شرير

(ض)

contrarium, ἐναντίος

ضد

(ع)

mundus, κόσμος

عالم

privatio, στέρησης

علم

aecidens, συμβεβηκός

عرض

colligatio, συνέδησεν

عقد

causa, αἷτιον

علّة

(غ)

alienus, ἄλλοτριος

غريب

immobile, ἀκινήτος

غير متحرك

(ف)

corruptibile, φθειρόμενον

فاسد

incorruptibile, ἀφθαρτος

(غير) فاسد

corruptio, φθορά

فساد

(ق)

una cum tempore editum, ὁμονομος

قريب

axiomata, ἀξιώματα

قضيّة

توزيع
دار القلم
بيروت - لبنان